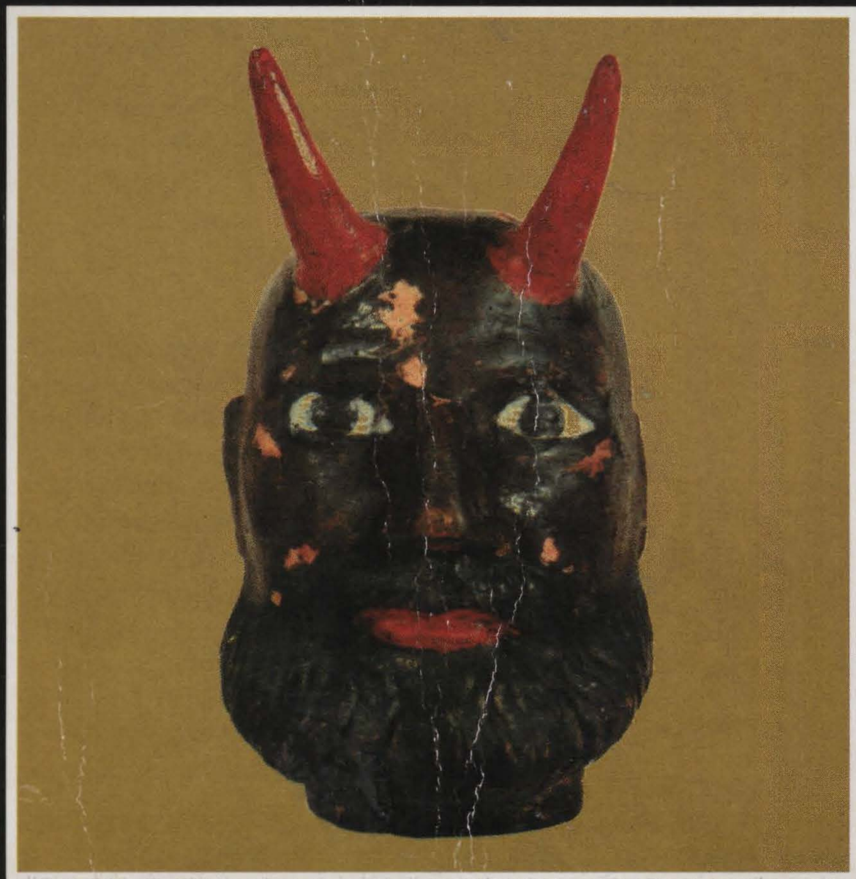
Alfonso M. di Nola

DIAVOLUL

Chipurile, isprăvile, istoria Satanei
și prezența sa malefică la toate popoarele din Antichitate
până astăzi



Editura ALL

Alfonso M. di Nola este profesor de istoria religiilor în cadrul Institutului Universitar Oriental din Neapole. Coordonator al colectivului care a redactat *Enciclopedia religiilor* (1978) şi autor a numeroase alte lucrări de profil: *Cabală şi misticism medieval* (1983), *Aspecte magico-religioase ale unei culturi italiene minore* (1985), *Antropologie religioasă* (1985), *Scrieri apocrife despre naşterea lui Isus Cristos* (1987). di Nola dirijează în prezent colecţia *Magie şi religii*, publicată de editura Newton Compton.



Lucrare inedită pentru cititorii din România. *Diavolul* este o relatare captivantă a prezenţei răului în viaţa cotidiană.

Alfonso M. di Nola

DIAVOLUL

Chipurile, isprăvile, istoria Satanei și prezența sa malefică
la toate popoarele din Antichitate până astăzi

Il Diavolo
Le forme, la storia, le vicende di Satana e la sua universale e malefica presenza presso tutti i popoli, dall'antichità ai nostri giorno
Alfonso M. di Nola
Copyright © 1987 Newton Compton editori s.r.l.

Diavolul
Chipurile, isprăvile, istoria Satanei și prezența sa malefică la toate popoarele din Antichitate până astăzi
Alfonso M. di Nola
Traducere: Radu Gâdei

Copyright © 2001 **BIC ALL**
Toate drepturile rezervate Editurii **BIC ALL**.
Nici o parte din acest volum nu poate fi copiată fără permisiunea scrisă a Editurii **BIC ALL**.
Drepturile de distribuție în străinătate aparțin în exclusivitate Editurii **BIC ALL**.
All rights reserved. The distribution of this book outside Romania, without the written permission of **BIC ALL**, is strictly prohibited.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale
DI NOLA, ALFONSO M.
Diavolul. Chipurile, isprăvile, istoria Satanei și prezența sa malefică la toate popoarele din Antichitate până astăzi/Alfonso M. di Nola - București: Editura BIC ALL, 2001
376 p.; 24 cm
Bibliogr.
Index
ISBN 973-571-353-5

Gâdei, Radu (trad.)

Editura **BIC ALL** — Bd. Timișoara nr. 58, sector 6
București, cod 76548
☎ 402 26 00
Fax: 402 26 10

Departamentul difuzare — ☎ 402 26 20

Comenzi la: comenzi@all.ro

URL: http://www.all.ro

Redactor: Constantin Vlad
Copertă: Stelian Stanciu
Director artistic: Mircia Dumitrescu

PRINTED IN ROMANIA

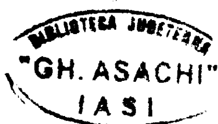
D47

Alfonso M. di Nola

DIAVOLUL

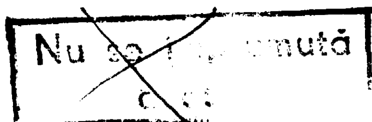
Chipurile, isprăvile, istoria Satanei și prezența sa malefică
la toate popoarele din Antichitate până astăzi

Traducere de
Radu Gâdei



ALL

740.399



Notă

Citatele din Vechiul și Noul Testament folosite în cuprinsul lucrării sunt preluate din Biblia sau Sfânta Scriptură, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988 (1991).

Introducere

În ultimele decenii, diavolul pare să fi trecut, de la izolarea la care-l supusese teologia și din labirintul discursurilor doctrinare, la o prezență îngrijorătoare în viața cotidiană, părând să ateste neașteptata invazie a ocultului și a iraționalului la nivelul mass-media, al imaginarului, într-o certă opoziție cu mentalitatea logică și științifică. Gustul demonismului și insidioasa sugerare a unor energii incontrolabile care exercită o puternică presiune asupra subconștientului și pătrund până în profunzimile insondabile ale naturii și ale societății umane, sunt acum la modă din ce în ce mai evident, dând naștere multor reacții și, la cei care încă mai cred în rigoarea rațiunii, apar destule tulburări și semne de nesiguranță.

În dezorientarea actuală, pe care știința umană nu reușește încă s-o cuantifice și să aducă limpezime în aspectele sale mereu schimbătoare, persistă, în fond, întrebarea dacă invazia demonologică actuală este doar un moment al evoluției noastre istorice sau poate, în acest prezent pe care îl trăim, se repetă o fantasmagorie mitică proprie tuturor erelor și culturilor.

Dezbaterea din aceste pagini, în care s-a sintetizat un volum foarte mare de interpretări și de documentare, trebuie înțeleasă, înainte de toate, ca o încercare rațională de a atesta documentar universalitatea unei fantasme care, prezentă în proiecțiile mitice din diferite perioade istorice și transferând în afara noastră răul istoric și moral, și-a găsit locul de acțiune în diferite tipuri de societate umană. A fost posibil, pe de o parte, să dovedim că drama veșnică a răului, a suferințelor și a morții este reflectată în miturile demonice de către toate culturile. Pe de alt parte, am putut dovedi că tovărășia nefastă a demonilor devine apăsătoare și omniprezentă în anumite epoci, mai deosebite, cum ar fi aceea a vrăjitoriei europene și a demonologiei patristice. În paginile care urmează vor fi propuse interpretări asupra acestei intensificări negative pe parcursul epocilor istorice.

În același timp, din punctul de vedere al unei percepții laice și raționale a fenomenului, nu poate fi trecută cu vederea semnalarea unor premise epistemologice care atacă bazele întregii credibilități a sistemului demonic, clarificând efectul său alienant și contrar istorismului. Datorită groazei provocate intenționat, delirurilor mistice, terorii, a apărut inutilitatea căutării unor lanțuri cauzale, inexistente, de fapt, în realitate. În cazul unor stări de disconfort, de suferință, considerate generic ca „rău“

și în prezența dezastrului cosmic care este moartea, acceptarea condiției naturale a omului, care îi oferă momente de împlinire și momente de criză vitală, a făcut loc chinuitoarei întrebări asupra „cauzei" răului. În toate culturile, realitatea, aflată nemijlocit sub puterea unor semne contradictorii, unele pacifice, altele generatoare de dezordine, a fost împărțită între polii opuși, rău/bine și între proiecțiile acestora demon/zeu. În ultima analiză, toți demonii sunt ca o vrajă rea care face să dispară concretul natural și istoric.

Apare astfel pe deplin justificată o istorie naturală a diavolului, ca analiză a faptelor care, interpretate în spiritul aporiei cauzale și deterministe cu scopul de a calma și de a liniști, au dat naștere unei serii infinite de reprezentări mitologice și care, chiar dacă diferă mult între ele, constituie singurul curs „natural" al erorilor gândirii omenești.

Din păcate, această dinamică universală a gândirii mitice și prelogice capătă, în cadrul actualei evoluții a demonologiei, aspecte neliniștitoare și riscante. Am fi tentați să evocăm cu nostalgie epocile în care demonul apărea cu o identitate foarte precisă, cu o anume înfățișare dată de hagiografia și iconografia populară. În schimb, sentințe venite din partea unor persoane cu greutate, admițând, datorită valului de reacții din prezent, individualitatea și personalitatea figurii demonice, îi trasează, în același timp, accentul șerpuitor și indeterminat în societate și în istorie. Ar rezulta din aceasta că indeterminatul se poate transforma în determinat de fiecare dată când necesitățile puterii au nevoie să recurgă la marginalizări și demonizări ale unor arii umane turbulente. Și atunci, demonul nu este numai rezultatul unui delir, cu trăsături câteodată simpatice și tolerabile, ci devine un instrument al violenței ideologice, cum s-a întâmplat deja, și neașteptata coabitare cu el în orașul industrial îl determină pe laic să-și exercite datoria morală de a demistifica și de a denunța dezagregarea conștiinței civice și a sentimentului realității istorice, care se ascunde cu abilitate în spatele mitului. Aceste pagini au urmărit constant acest scop etic.

ALFONSO M. DI NOLA



Naşterea diavolului



În clasificarea păcatelor, făcută de Dante Alighieri (în imagine, seducătorii și proxeneții biciuiți de diavoli în Cântul al XVIII-lea al Infernului), este evidentă relativitatea din punct de vedere cultural a comportamentelor condamnabile. Seducerea era, după normele morale medievale, un comportament totalmente condamnabil (reproducere după o gravură de Gustave Doré dintr-o ediție a *Divinei Comedii*).

Actul de naștere al diavolului

Diavolii sunt, din punct de vedere al existenței lor reale, ceva care nu există, adică imagini transformate în prefigurări fantastice care exprimă conflictul dintre om și realitățile istorice sau naturale. Omul concepe natura și istoria ca medii de existență ostile și amenințătoare și își poate reprezenta ostilitatea și amenințarea prin figuri imaginare și diavolești. Fenomenele naturale care provoacă distrugerea recoltelor, compromiterea produselor țărănești, epizootiile îi apar ca niște evenimente de neînțeles. În acest fel au fost privite năvălirile dușmane sau violențele venite din partea tâlharilor: când tătarii, traversând câmpiile Asiei, ajung la granița Italiei, după ce cotropiseră o parte din Rusia, legendele din acea vreme atribuie această invazie unor forțe demonice, considerându-i pe tătari ca „filii diaboli" (fii ai diavolului). În tradiția medievală europeană, grindina, furtuna, ploaia torențială erau evocate ca fiind opera *tempestarilor* care, prin vrăjile lor, chemau spiritele demonice ale furtunilor*. De fapt, omul, în fața variatelor sale experimente culturale, poate concepe șirul de întâmplări prin care trece și întreaga realitate înconjurătoare ca aflându-se sub semnul unei totale negativități care îl împiedică să progreseze și să se bucure pe deplin de viață. Răspunsul la această stare conflictuală om/natură și om/istorie poate fi obținut pe două căi: atacarea întâmplărilor negative prin rațiune și modificarea lor, supunându-le astfel puterii omului, sau îndepărtarea lor, considerându-le un pol negativ al realului, dându-le o formă, ca reprezentare a negativității, și transferându-le într-o imagine mitică, rezultat al unei proiecții iluzorii care să ofere explicații despre răul din existența lumii. Însăși această experiență a răului este duplicitară din moment ce, la început, în culturile primitive și arhaice, se concretizează doar prin consemnarea ca un simplu fapt istoric a unui rău anume, fie el o invazie de lăcuste sau o năvălire dușmană. Răul poate să apară, însă, ca făcând parte din întreaga suferință cosmică și universală, o pătimire în lume și pentru lume, într-o dramă a morții sau a suferinței.

Diavolul, în această dialectică între plinătatea existenței și distrugere, între afirmarea poftei de viață și amenințarea lui Thanatos, apare ca o soluție alienată care refuză o explicație rațională a faptelor. Răul, înțeles concret, în sens istoric, există fără îndoială și depinde de contextul social, de mecanismele care reglează procesele de producție și împărțirea pe clase sociale; și totuși, mintea umană, în activitatea sa naturală, în tendința

* în limba italiană *tempesta* – furtună. (n. trad.)

sa spre fantastic, aşa cum constatase cu exactitate G.B. Vico în *Ştiinţa nouă*, îl percepe într-o formă mitică şi concretă care este înscrierea demonului printre forţele care guvernează lumea. Apare astfel diavolul ca personaj care, în opoziţie cu un zeu conceput ca pozitiv, elimină latura pozitivă a existenţei şi dă naştere, dezvoltându-le apoi, tuturor neplăcerilor de pe parcursul istoriei şi din natură.

În *Geneză*, actele creaţiei în sine, aşa cum sunt descrise în primele două capitole, sunt însoţite de o declaraţie optimistă, cuprinsă codificat în afirmaţiile: „...lucrul acesta era bun", „...erau foarte bune". În alte culturi, răul istoric dă naştere unui mit al genezei demonice care este în opoziţie cu caracterul pozitiv al istoriei şi al lucrurilor create. Naşterea diavolului trebuie plasată chiar în această opoziţie dintre cele două moduri de percepere a realului: acesta poate fi modificat prin truda umană sau trebuie acceptat aşa cum este, punând pe seama altora (diavolul) relele insuportabile existente. Este evident că procesele dinamice care au loc în diferite culturi pe tema acestei mitizări a răului sunt foarte variate şi depind de marea diversitate a cadrului cultural în sine. Nu este de neglijat nici faptul că, în această încercare de a stabili originea diavolului, acţionează, independent de răul natural şi istoric, şi radicalismul răului existenţial sau individual, ca sursă a angoaselor care exercită presiuni interioare în viaţa psihică. Ar exista prin aceasta o înrudire a răului cu noi, ca un destin inexorabil al nostru, lucru care prestabileşte ereditar în fiinţa noastră, mitic denumită „sufletul nostru", o înclinare către rău. Textul biblic este explicit în privinţa acestei mitologii: „... cugetul inimii omului se pleacă la rău din tinereţile lui"[1]. Această temă mitică, bazată, de fapt, pe experienţa umană a răului amplifică discuţia despre apariţia acestuia: diavolul poate exista în natură, în istorie şi, în sfârşit, în noi înşine, ca o ieşire la suprafaţă a traumelor şi angoaselor care ne întâmpină la tot pasul. Nu din întâmplare, demonologia creştină îl descoperea pe diavol în defecte umane ca lenea şi melancolia, considerându-le ca o suferinţă a eului care refuză vitalitatea.

Reprezentarea originii psihologice a chinuitorului rău existenţial, care, se proiectează în diavolul aflat în noi, este, în mod sigur, prezentă în tradiţia iudaică medievală. Încă din perioada fariseică, etica rabinică explică existenţa răului în oameni recurgând la teoria celor două impulsuri. În om, alături de impulsul pozitiv care îl determină să se comporte conform menirii sale divine, există un impuls spre rău, aşa-numita „drojdie în aluat". Comportamentul individual depinde de puterea mai mare a uneia sau a alteia dintre componente: „Impulsul bun îl conduce pe (omul) cel drept... impulsul spre rău îl conduce pe (omul) cel rău"[2]. Conform acestei reprezentări ar exista o pulsaţie demonică localizată precis: „Impulsul spre rău este precum o muscă aflată între cele după orificii ale inimii. Omul are doi rinichi, unul care are înclinaţie spre bine, în dreapta, iar cel înclinat spre rău, în stânga"[3]. Acest impuls spre rău pune stăpânire pe om[4]. Aprofundând cu subtilitate analiza fenomenului şi parcurgând întruchipările diavolului în doctrina Evului Mediu occidental, învăţătura rabinică a explicat faptul că impulsul spre rău este, în fond, dat de instinctul vital şi de dorinţa sexuală, pozitive în sine, dar capabile să-l dezorienteze pe om când sunt greşit direcţionate.



Moartea, în chip de diavol, răpește o ființă. Xilografie din secolul al XV-lea.

Încă din aceste învățături ale rabinilor medievali se întrevede reprezentarea pozitivă a energiei demonice, așa cum va apărea la anumite culturi etnice și, mai ales, la vrăjitorie. Rabinii susțin că prezența impulsului spre rău, ca rău în sine, s-ar afla în contrast cu bunătatea prezentă în toate actele divine. De aceea *Geneza rabinică* explică: „Dar suntem întrebați: nu s-ar putea căsători o femeie, n-ar putea procrea și nu ar putea conduce o activitate umană"[5]. „Diavol și zeu luptă unul împotriva altuia în cadrul dramei noastre psihologice și, operând o simplificare, fiecare dintre noi va trebui să opună întotdeauna impulsul spre bine, celui spre rău"[6]. În alți termeni, adecvați mentalității din vremurile moderne, starea conflictuală dintre mitul zeului și cel al diavolului, care sunt în noi, ar putea conduce până la de-acum prea celebra opoziție freudiană între Eros și Thanatos,

ca momente ale bucuriei de a trăi şi ale negării existenţei, sub semnul energiei forţelor distrugătoare care ar putea apărea în subconştient. Atunci, dacă diavolul este o reprezentare a negării lui Eros, suntem expuşi riscului mitico-imaginar al apariţiei în conştiinţa noastră a unor energii destabilizatoare şi distructive atribuite lui Thanatos.

Din fericire, omul trăieşte, totuşi, la graniţa dintre instinctul de conservare şi dorinţa de a se confunda în experimentarea lumii haotice a instinctualităţii şi a dorinţelor primare. Din acest motiv, avându-l ca protagonist pe diavol, va fi posibil ca, în diferite culturi, să putem întâlni demonul ca prezenţă a instinctului negat şi reprimat, ca poveste a fiinţei rătăcite în labirintul obligaţiilor sociale.



O ipoteză asupra nașterii: diavolul în psihanaliză

Foarte interesante, inclusiv în scopul înțelegerii mitului demonic, sunt diferitele idei pe care psihanaliza le-a dezvoltat în jurul temei diavolului.

În 1909, în ședința din 9 ianuarie a Societății de Psihanaliză din Viena, editorul Hugo Heller prezentase o comunicare asupra istoricului diavolului și Freud propusese una dintre primele sale interpretări, arătând că diavolul întruchipează pulsații inconștiente și refulate, precum și componente sexuale, legate în special de erotismul anal. El relua astfel ipotezele cuprinse în scurtul studiu *Charakter und Analerotik* din 1908[1], în care, analizând plăcerea defecației în faza anală, observa că, în povești, diavolul dăruiește adepților săi comori care, apoi, se transformă în excremente: „cu siguranță, diavolul nu este altceva decât personificarea vieții pulsatile refulate". Lăsând la o parte învelișul teoretic al terminologiei anale, tema este legată de aspectul instinctual, secret și negat al figurii infernale în societățile din țările europene, ca expresie a plăcerilor carnale condamnate de etică și de normele dominante. Ipoteza era reluată de H. Silberer în 1910: „diavolul și figurile demonice prezente în mituri sunt, pe plan psihologic, simboluri funcționale, personificări ale unor elemente refulate și nesublimate, care fac parte din viața instinctivă"[2].

Această linie de interpretare se îmbogățește cu alte idei în eseul pe care Ernest Jones l-a publicat în 1912 asupra superstițiilor medievale[3]. Pentru Jones, istoria diavolului coincide cu istoria fricii și a angoaselor, caracteristică psihismelor personale. Credința în diavol reprezintă în mare parte exteriorizarea a două serii de dorințe refulate, derivând din complexul infantil al lui Oedip, dorința de a imita unele laturi ale personalității paterne și dorința de a-l sfida pe propriul tată. Într-o asemenea credință sunt, deci, implicate emulația și ostilitatea, acestea fiind componente ale relației cu un tată. În amonte se află o identitate de origine între Dumnezeu și diavol, ca două aspecte ale aceleiași realități constatate mitic în contradicțiile sale opozitorii, pe care Jones le studiază în diferite contexte etno-istorico-religioase. Diavolul reprezintă patru experiențe psihice diferite: tatăl care este admirat, dar copilul este invidios pentru potența sexuală a acestuia (iată, așadar, figura sexualizată și emanând libido a demonului); tatăl pentru care se manifestă o ostilitate declarată și care îi este el însuși ostil fiului (de aici, figura diavolului reprezentând pedepse și distrugeri); fiul care îl admiră pe tatăl său pentru că acesta îl imită deliberat pe Dumnezeu (diavolul „maimuța lui Dumnezeu", *simia dei*); fiul care-și



În pamfletele catolice, pastorul luteran (în mijloc), încheie un pact cu un trubadur (sau un nebun) şi cu diavolul (xilogravură din volumul franciscanului Thomas Murner, *Von der Grossen lutherischen Narren,* 1522)

sfidează tatăl, adică marele rebel, care s-a răsculat împotriva lui Dumnezeu şi a fost prăvălit din cer.

Tematica demonică devine explicită în mod definitiv o dată cu eseul *O nevroză demonică în secolul al XVII-lea,* pe care Freud l-a publicat în 1922[4]. Un bibliotecar, Payer–Thurn, i-a atras atenţia lui Freud asupra unui manuscris care povestea despre un pictor din secolul al XVII-lea posedat de diavol şi, apoi, eliberat de acesta. (documentele studiate de Freud şi conservate la Viena, găsite în sanctuarul din Mariazell, Carintia, au fost publicate de I. Mecalpine şi R. H. Hunter în 1956[5].)



Fantomă cu cap de măgar, care apărea în vise (gravură de Giovanni Piero Valeriano, în Artemidoro, *Dell'interpretazione de'sogni,* Veneția, 1547)

Pictorul bavarez Christoph Haizmann, la 5 septembrie 1677, fusese dus la sanctuarul din Mariazell pentru că, la 20 august, luna precedentă, în timp ce era la biserică, fusese cuprins de convulsii violente, care au continuat și în zilele următoare. Parohul din Pottenbrunn îl examinase pentru ca să se convingă de o eventuală origine diavolească a bolii și pictorul mărturisise că, în urmă cu nouă ani, încheiase un pact cu diavolul, prin care se obliga să-i dea acestuia, la împlinirea celor nouă ani, sufletul și corpul. Venise la sanctuar cu speranța că, apropiindu-se data scadenței, Fecioara Maria îl va absolvi de pactul scris cu sânge. La Mariazell, după ce trecu printr-o perioadă de penitență și de rugăciune, diavolul îi apăru la 8 septembrie, de Sfânta Maria, la miezul nopții, sub înfățișarea de dragon înaripat și îi dădu înapoi pactul. Călugării îl ajutaseră cu exorcisme și fuseseră de față la apariția diavolului în capelă. Cu toate acestea, starea de după vindecare nu dură mult și pictorul, reîntors la Viena, fu cuprins din nou de vechile simptome, această situație durând până pe 13 ianuarie 1678. Avea perioade de absență

(A.)

Domine magister Lucifer te Deum meum et principem agnosco et polliceor tibi servire et obedire quamdiu potero vivere et renuncio alterum Deum et Jesum Christum et alios sanctos atque sanctas et ecclesiam apostolicam romanam et omnia ipsius sacramenta et omnes orationes et rogationes quibus fideles possint intercedere pro me; et tibi polliceor quod faciam quotquot malum potero et attrahere ad mala omnes et abrenuncio chrismam et baptismum et omnia merita Jesu Christi et ipsius sanctorum. Et si defecero tibi servire et adorare et si non oblationem meam ipsius facio ter quoque die tibi do vitam meam sicut tuam x

Feci hoc anno et die . v.

Urbain Grandier

Extractum ex inferis.

În secolul al XVII-lea erau încheiate frecvent pacte cu diavolul. Aproape contemporan cu cazul studiat de Freud este acest înscris prin care Urban Grandier se obligă să-l recunoască pe Lucifer ca Dumnezeu al său și să făptuiască tot răul posibil (din *Dictionnaire Infernal* al lui Collin de Plancy, Paris, 1826).

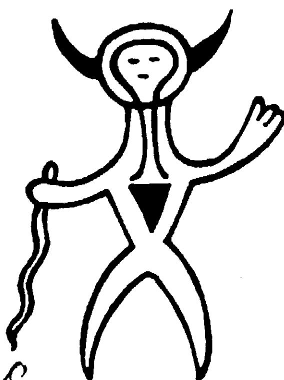
mentală, convulsii însoțite de senzația de durere, viziuni în care apăreau sfinți, Isus Cristos și Fecioara Maria. Convins că și aceste viziuni se datorau diavolului, se întoarse la Mariazell în mai 1678, plângându-se de noul atac din partea spiritului rău și mărturisi că încheiase cu acesta un alt pact, scris cu cerneală, anterior celui scris cu sânge care îi fusese deja restituit. Voia acum să ceară restituirea și a acestuia; o obținu datorită rugăciunilor și exorcismelor călugărilor. Apoi pictorul intră în Ordinul Fraților Milei, sub numele de Hrisostomus.

Freud analiză această întâmplare ca pe o nevroză și cercetă în primul rând motivele care-l făcuseră pe acest personaj să încheie cele două pacte. La o lectură atentă a manuscrisului își dădu seama că pictorul ajunsese la această legătură cu diavolul datorită unei puternice melancolii care nu-l lăsa să lucreze și-l făcea să-și privească viitorul cu disperare. Din punct de vedere clinic, era un caz de depresie melancolică

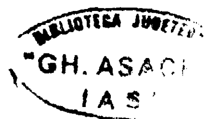
și de inhibare a capacității de muncă, însoțite de o îngrijorare, normală, pentru viitorul său. Reieșea, însă, din document, un amănunt deosebit de relevant: melancolia îi fusese provocată pictorului de moartea tatălui său. În acest climat tensionat, diavolul îi promisese să-l ajute.

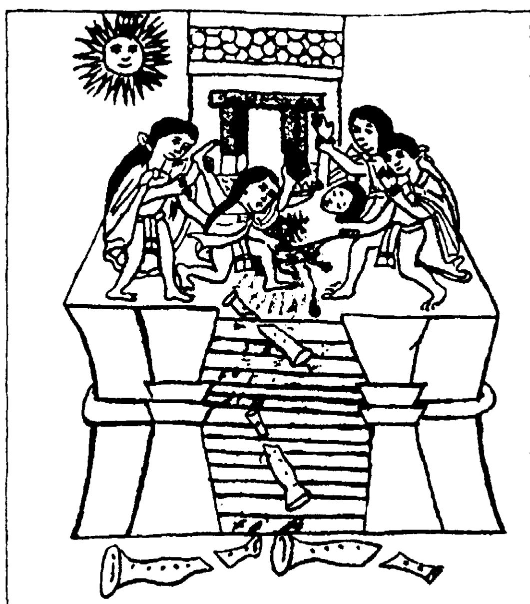
Forma sub care fuseseră redactate cele două pacte stabilea obligații doar din partea pictorului, pentru că, probabil, în ele se includea în mod tacit o influență dătătoare de liniște a diavolului, fapt ce i-ar fi adus pictorului o eliberare din starea depresivă accentuată în care se afla.

În pactul scris cu cerneală, pictorul declara: „Eu Christoph Haizmann, semnez un pact cu acest domn, obligându-mă să-l servesc ca un fiu timp de 9 ani". În al doilea pact, scris cu sânge, se repeta: „Prin acest pact mă declar obligat să devin fiu și servitor al Satanei și după nouă ani să-i aparțin cu trup și suflet". Lui Freud i s-a părut semnificativă pentru analiza acestui caz menționarea calităților de servitor și de fiu în ambele documente (chiar dacă această formulare face parte dintr-o terminologie generică obișnuită, specifică acestor înțelegeri cu diavolul). Dacă starea depresivă și incapacitatea de a lucra fuseseră provocate de pierderea tatălui, pactul era îndreptățit prin speranța de a recupera ceea ce pierduse, prin găsirea, adică, a unui înlocuitor patern. Se desprinde de aici teoria Freudiană, (deja prezentă, într-o măsură, în teoria lui Jones) conform căreia figurile lui Dumnezeu și a diavolului reprezintă, prin contrapunere, figura tatălui: „Știm, înainte de toate, că Dumnezeu este un înlocuitor al tatălui, sau, mai precis, este un tată care a fost înălțat în demnitate... În ce-l privește pe demonul aducător de rele, știm că el este considerat antiteza lui Dumnezeu, chiar dacă, prin natura sa, mult înrudit cu acesta... și nu ne este necesară o perspicacitate psihanalitică ca să înțelegem că Dumnezeu și diavolul au fost la origine identici, o entitate unică scindată apoi în două figuri dotate cu caracteristici opuse... Este acesta un exemplu al binecunoscutului proces prin care o reprezentare cu un conținut contradictoriu (ambivalent) se descompune în doi termeni opuși aflați într-un contrast evident unul față de celălalt. În orice caz, contradicțiile specifice care țin de natura originară a lui Dumnezeu reflectă ambivalența care caracterizează raportul dintre un individ și propriul său tată. Dacă Dumnezeu cel bun și milostiv este un înlocuitor al tatălui, nu trebuie să ne mire că și un comportament ostil față de tată, în virtutea căruia fiul îl urăște, se teme și se plânge de el, și-a găsit expresia în crearea lui Satan"[6].



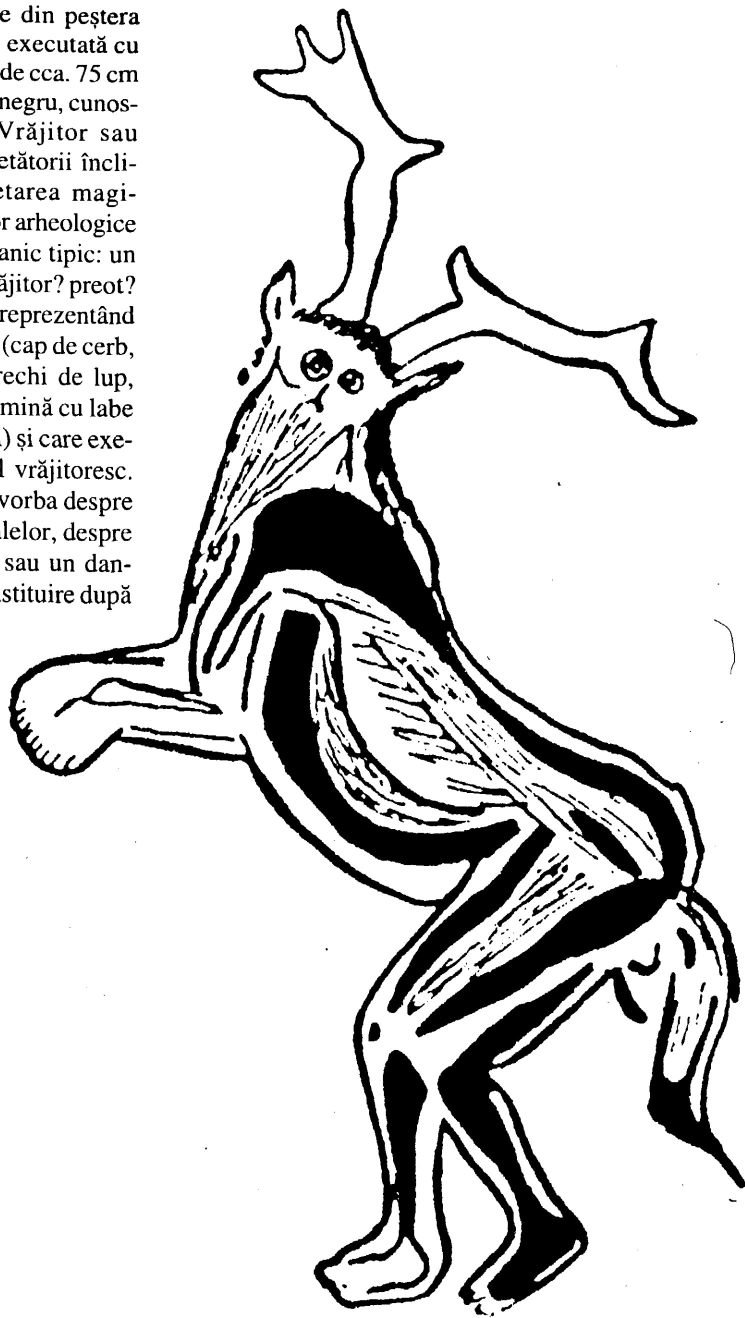
Mo.399





Prezența demonică în culturile arhaice

În această imagine din peştera de la Trois Frères, executată cu dalta pe o înălţime de cca. 75 cm şi parţial pictată în negru, cunoscută ca Marele Vrăjitor sau Marele Mag, cercetătorii înclinaţi spre interpretarea magico-cultică a pieselor arheologice văd un model şamanic tipic: un făcător de vrăji (vrăjitor? preot? mag?), cu o mască reprezentând mai multe animale (cap de cerb, faţă de bufniţă, urechi de lup, membre care se termină cu labe de urs, coadă de cal) şi care execută un dans ritual vrăjitoresc. Ar putea fi, totuşi, vorba despre un Domn al Animalelor, despre o divinitate locală sau un dansator mascat (reconstituire după H. Breuil).



Diavolul la populațiile primitive

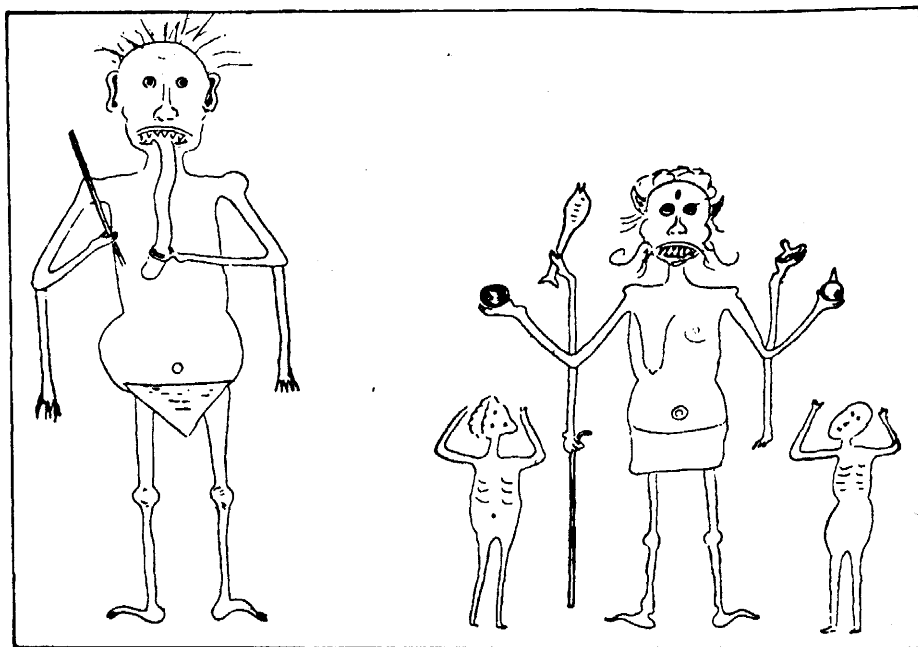
Figura demonică, atât de bine fixată în cadrul culturilor care posedă scriere, este prezentă, chiar dacă numai la nivelul simbolurilor răului deja descrise, în complicata evoluție a populațiilor numite „primitive" și care se asociază culturilor fără scriere. Și aici diavolul ia ființă dintr-un sentiment al insuportabilității lumii prezente, ceea ce se proiectează într-o ideologie legendară și mitică, variabilă la diferitele etnii.

În unele culturi care, într-un anumit mod, par să anticipeze teme frecvent întâlnite în elaborările gnostice orientale și occidentale, actul de creațiune al lumii actuale este atribuit nu Ființei supreme, ci unui personaj secundar animal, erou sau ființă umană, cu rol de demiurg. O creațiune precedentă există și demiurgul acționează modificând-o, schimbând planul de acțiune al Ființei supreme, dând naștere unor anumite realități naturale sau istorice, sau poate chiar acționa contrar Ființei supreme, eventual înșelând-o prin subterfugii abile. În acest ultim caz, avem reprezentarea destul de răspândită a așa-numitului *demiurg-trickster*. Etnologii semnalează ca un prim exemplu, deosebit de interesant, acela al călugăriței* care, la boșimani, cu numele de Kaang, Kaggen, Cagne, are rol demiurgic precis, autoare a unor acte de creație, în care este, apoi, orientată spre rău și dă naștere lunii, ca un corp ceresc negativ, opus soarelui.

E. Damman[1] semnalează importanța pe care o capătă unii eroi civilizatori, aceștia devenind părtași la creație. Au o asemenea caracteristică, de exemplu, câinele legendar la ruandezi; străbunii Jaki și Dribidu la populația lugbara; Mtanga, care l-a ajutat pe zeu, poruncind munților să se înalțe din pământ, trimițând ploaia și săpând cu mâna albia râului, șarpele care participă la creațiune la populația ewe; Obatala care îl detronează pe zeul ceresc Ilorun, la populația yoruba. Dar ariile geografice în care, în mod clasic, mitologia zeului creator și a ființei demiurgice, animal sau demon, capătă aspecte net dualistice, sunt Asia de Nord, arctic-siberiană și America de Nord. Corbul, cu numele de Yehl, face să se usuce pământul atunci când bate din aripi, conform mitului populației tlingit; este considerat strămoș al populației haida din Insulele Regina Charlotte; apare ca personaj mitologic creator la ciucci și la eschimoși,

---

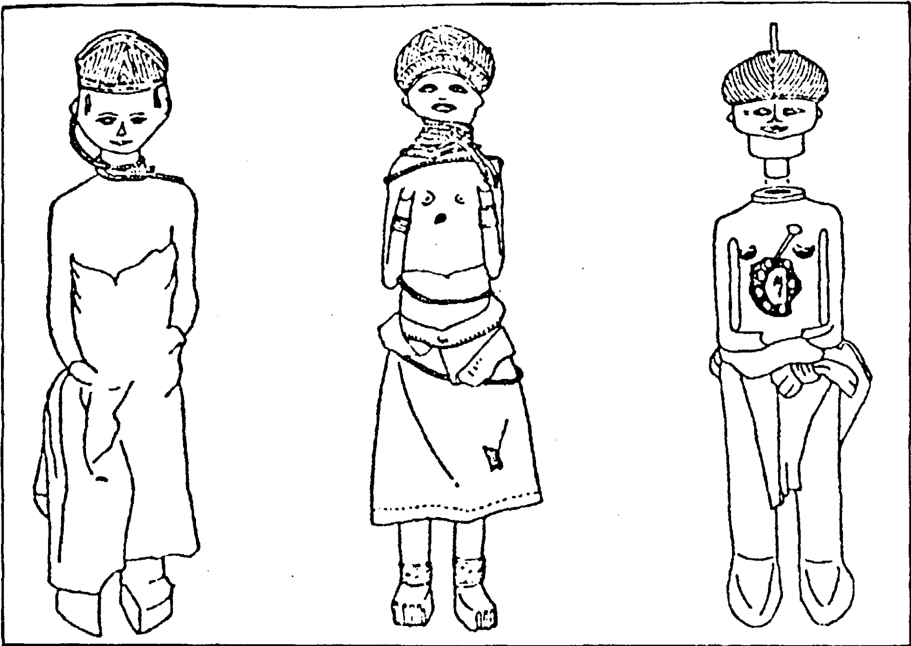
* *Mantis religiosa* – insectă carnivoră din clasa Mantidae, de culoare verde-cafenie, cu membrele anterioare mult dezvoltate în lungime; este denumită astfel după poziția, ca pentru rugăciune, pe care o ia când își pândește prada. (n. trad.)



Spiritele demonice ale bărbatului, femeii și copiilor la singalezi (P. Wirz *Exorzismus und Heilkunde auf Ceylon,* Berna 1941)

acționează ca erou culturalizator, aducând speței umane lumina și focul, după ce a învins prin șiretenie Ființa supremă și zeii care erau în posesia acestor bunuri. În California centrală apare răspândirea relevantă a mitului coyotului care face parte din povești rituale complexe, referitoare la creațiune. În exemplul relatat de Jaime de Angulo[2], la început totul era numai apă. Conform legendei, un nor de pe cer s-a transformat într-un coyot, în timp ce, dintr-o ceață, apărută pe neașteptate, a luat naștere o vulpe argintie. Cele două animale creează o serie de lucruri reale, vorbind între ele sau doar prin gânduri. Vulpea argintie îl face pe coyot să cadă într-un somn profund, îl piaptănă făcând ca din picioarele lui să apară o insulă în mijlocul apei și, apoi, prin simple gânduri, proiectate în cuvinte creatoare, face să apară copaci, stânci și păduri. Vulpea argintie, totuși, nu dorește ca, atunci când se va trezi, coyotul să afle că ea a creat lumea printr-o vrajă. În continuarea legendei, tot ceea ce vulpea argintie crease pentru binele oamenilor este modificat prin uneltirile și înșelăciunile coyotului care devine personajul principal dintr-o serie de aventuri aducătoare de rele și, uneori, obscene. La sfârșit, coyotul face să triumfe în lume moartea, care, la început, nu exista. Vulpea argintie îl ucide, umblând apoi prin toate locurile de pe pământ în care se oprise coyotul, curățând urmele de urină ale acestuia. Uită, însă, unul dintre aceste locuri și coyotul renaște după două zile, obligând-o pe vulpea argintie să i se supună și să-l respecte.

Tot în California centrală apare, sub forma mitică specifică zonei, legenda începuturilor, care situează în centrul cosmogoniei doi frați gemeni, temă cunoscută și



Figurine sculptate ale unor spirite familiale folosite de către vrăjitorii BaRotse (B. Reynolds, *Magic, divination and witchcraft among the Barotse of Northern Rhodesia,* Londra 1963)

în aria irocheză, aflată la o distanță de câteva mii de kilometri. Unul dintre gemeni are toate calitățile unei Ființe supreme, creatoare a oamenilor și lumii, în timp ce celălalt, care îl ajută în opera de creație sau i se opune, rămâne la un nivel inferior. La populația yuki din interiorul regiunii, coyotul, despre a cărui origine nu se povestește nimic, apare încă de la început alături de creatorul Taikomol, îl ajută să-l creeze pe om, dar insistă să fie introdusă moartea în lume. Opoziția dintre coyotul care, purtând numele de Sedit, creează moartea în lume și zeul demiurg, Olelbis, apare la populația wintun de pe valea superioară a fluviului Sacramento. În sistemul mitologic al populației maidu, zeul suprem Wonomi („nemuritorul") sau Kodoyanpe („acela care dă nume lumii") este, la început, împreună cu coyotul, „într-o barcă plutind pe marea primordială", Kodoyanpe creează pământul prin cântecul său, dar coyotul face imediat ca relieful acestuia să devină aspru și muntos. Pe parcursul timpului, creatorul și coyotul trăiesc împreună în centrul pământului, pe suprafața căruia creatorul încearcă să pună totul la punct spre binele oamenilor, în timp ce coyotul distruge din timp în timp ceea ce fusese creat, chiar și dealul în vârful căruia se afla lacul cu Apa Vieții, care asigura oamenilor nemurirea.

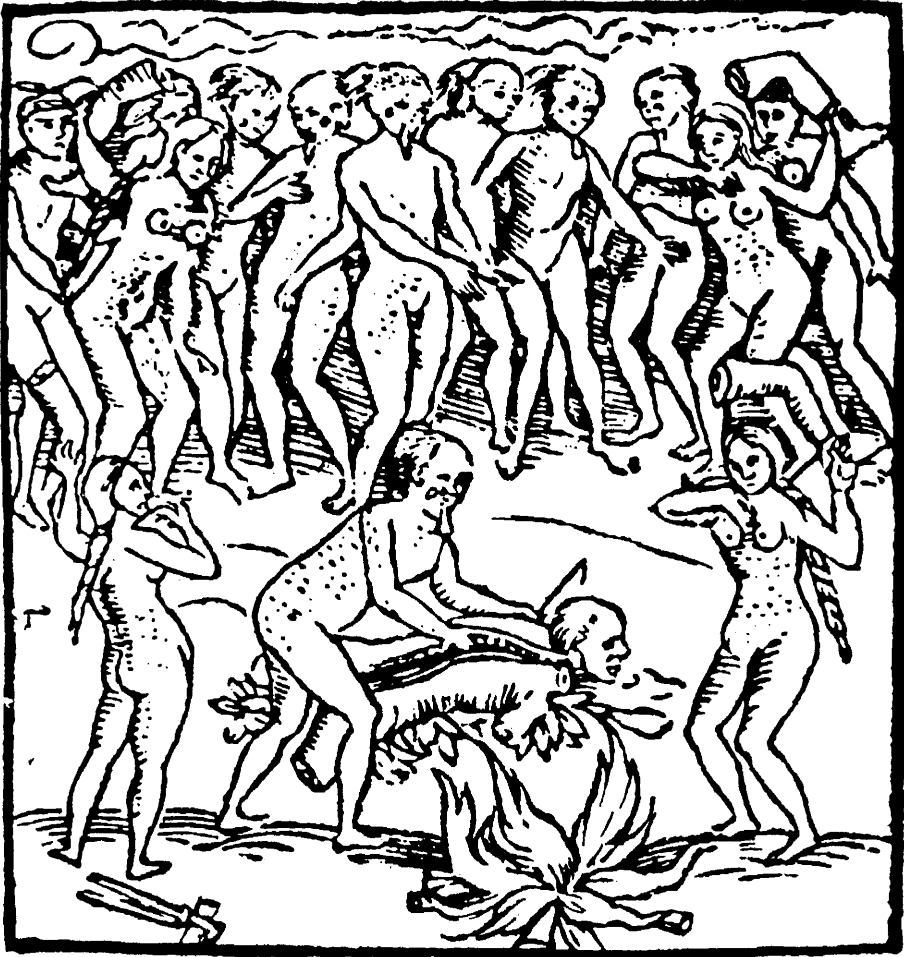
La populația pomo din est, Marumda și fratele său Kuksu locuiesc în Casa Norilor și au creat împreună lumea, în timp de pomo din vest povestesc cum coyotul l-a înlocuit pe creator, dând naștere lumii conform propriilor gânduri și dorințe. Reprezentările care conțin figura creatorului, mai ales cele în care demiurgul-animal este opus creatorului

și încearcă să-i distrugă acestuia opera sau să-i limiteze bunătatea originară, aducând, de exemplu, moartea pe lume, pun probleme complexe de interpretare istorică și religioasă. Vechii etnologi se limitau să observe în mitologiile studiate opoziția celor două personaje, pe de o parte creatorul care „întotdeauna are o comportare nobilă, binefăcătoare, nu se coboară niciodată la lucruri facile, încearcă întotdeauna să ușureze viața oamenilor, ferindu-i de moarte și aducându-le fericire"; pe de altă parte, coyotul (sau oricare alt animal sau erou de tip demiurgic-tricksterian), care, în opoziție cu creatorul, încearcă să-i facă omului viața grea, insistând asupra destinului său de muritor supus suferințelor. Coyotul nu numai că se opune în mod constant dorințelor binevoitoare ale creatorului, dar este personificarea răului, un erou foarte abil în comiterea de fapte rele. Își bate deseori joc de alții, dar tot de atâtea ori își bat joc și alții de el și, datorită lăcomiei și hedonismului, este amestecat în nenumărate încurcături[3].

Demonul este frecvent acuzat de apariția bolilor, conform unei linii de interpretare demonologică proprie și culturilor occidentale. Populația akikuyu din Africa are un ritual de „vomitare a păcatelor", numit *potahikio;* când vrăjitorul a diagnosticat prezența unui spirit sau a unui demon în corpul bolnavului, acesta este nevoit să bea o poțiune din apă, un praf și intestine de capră[4]. În alte cazuri răul de origine demonică își are cauza, în aceste culturi, într-o stare conflictuală tipică, părând să aibă analogii cu cosmogonia orfică și gnostică. Așa, de exemplu, în credința tasmanienilor, care în 1877 dispăruseră deja, un zeu guverna binefăcător ziua, în timp ce un demon guverna noaptea, dar spiritul benefic suprem însuși avea caracteristici negative deoarece aducea tunetul, furtuna și norii plumburii. Khond, etnie din Bengal, de tip antropologic vedoid și cu cultură dravidiană, crede într-o divinitate creatoare supremă, Bella Pennu, a cărei opozantă, Turi Pennu, apare ca autoare a răului moral și cosmic care distruge fericirea primordială a omului. G. Dieterlen[5] subliniază importanța unei figuri feminine, Musso Koroni, soția zeului suprem Pemba care, respinsă și persecutată, aduce în actul de creație dezordinea răului.

În alte părți, formele de vrăjitorie demonică și malefică par mult mai simplificate. La ainu, populație care locuia în insula japoneză Hokkaido, demonii exprimă opoziția culturală între siguranța satului și nesiguranța pădurii. O serie bogată de divinități și demoni ai pădurii, pământului, muntelui și ai lumii animale înconjoară viața ordonată a satului și se manifestă ca apariții htonice și ambivalente: Nitat-Uncorabe, „mătușa mlaștinilor și a bălților", creatoare a multor spirite și demoni htonici; demonii răufăcători ai mlaștinilor, Toi-hekunra, cu plete dese și lungi în dezordine, autori de vrăji și stricăciuni; Kinashut-un-guru „ființa care trăiește printre rădăcinile firelor de iarbă", și ea demon al mlaștinilor; Hopokike-ush, care face să se rostogolească pietrele din vârful munților[6].

La populațiile talàing sau mon din Birmania inferioară există tema originii demonice a bolilor și, în ceremonia de „mântuire a satului", cu tentă evident șamanică, se desfășoară un dans violent, prin care participanții întruchipează spiritele maligne (tasé), balaurii (balù), vrăjitoarele, câinii și porcii. Opoziții dualistice între cosmogeneza negativă și cea pozitivă, la nivelul celei mai elevate tradiții occidentale, revin la na-khi Mo-so, populație făcând parte din familia lingvistică tibeto-birmaniană, stabilită în Tibetul orien-



În istoria prejudecăților, „sălbaticii" erau prezentați ca mâncători de carne omenească. În imagine canibali tupinanba (Amazonia), în prima ediție (Marburg 1557) din *Wahrhaftige Historia* de Hans Staden.

tal. Universul ia naștere dintr-o uniune sexuală între Realitate și Competență și în teogonie apare antiteza divinității, Yi-gko-dti-na, cauză a răului cosmic și de o negativitate existențială care se manifestă prin lupta sa continuă împotriva luminii.

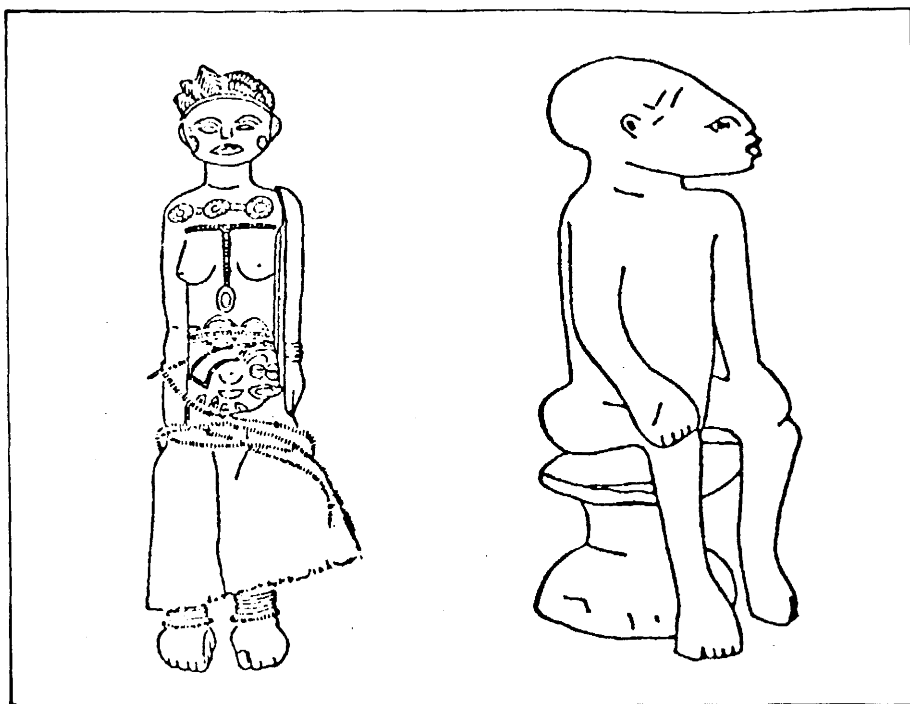
Această coincidență dintre reprezentările mitologice ale culturilor așa-numite primitive și cele aparținând culturilor considerate superioare, devine deosebit de evidentă în religiile populațiilor altaice, câteva dintre ele suferind cu siguranță, prin intermediul migrațiilor, influențele dualismului iranian. Există, cu siguranță, o bază indigenă pentru constelația de credințe despre figurile demonice. Este frecvent, în diferite mitologii, un raport între moarte-cadavru viu-demon, care stă la originea unor comportamente rituale și magice. Aceleași figuri apar, în același timp, ca spirite ale infernului sau ca morți care se reîntorc sub formă de fantome, astfel încât nu este posibil întotdeauna să se stabilească

dacă spiritele infernale reprezintă produsul unui proces de mitizare a morților care se întorc (*revenants*) sau, din contra, manifestările de repulsie sau de groază în fața morții s-au focalizat asupra figurilor infernale. Teleuții, lebedinii, chori, sagai, toate aceste populații numesc *aina* spiritele infernale maligne, locuind sub pământ și gata, în mitologia chori, să devoreze sufletul omului în momentul morții. La tătarii lebedini și la tunguși, spiritele acestea sunt numite *aza* și sunt îmblânzite prin oferirea de jertfe de culoare neagră. Teleuții cred că spiritul, numit *üzüt,* rămâne în cimitir până la comemorarea celui decedat, care are loc în a patruzecea zi de la moarte, și, pe timpul nopții respective, ajunge la casa mortului și bate în ușă. Șamanul și câinii pot să-l vadă, în timp ce, pentru toți ceilalți, rămâne invizibil. Este, de aceea, necesară prezența șamanului care îl gonește printr-un ritual special. La altaici și telengiți se face referire la *körmös,* care trăiesc în cârduri în lumea morților, îl servesc pe Arlik, zeul malefic, reîntorcându-se pe pământ pentru a aduce bolile și a răpi sufletele. Printre *körmös* se amestecă sufletele șamanilor morți, deosebit de periculoase. În *körmös* se contopesc deja cele două reprezentări amintite (spirite infernale și fantome), deoarece apare, la altaici, un cult al entităților *körmös* familiale, adică al sufletelor reprezentate prin imagini distorsionate. Iacuții cred în spiritele numite *abasy* sau *yör. Abasy* sunt cadavre vii ale unor persoane decedate de mult timp, în stare să aducă boli și să-i devoreze pe bolnavi. Yör sunt spirite ale acelora care au fost despărțiți de activitățile intense pe care le prestau, de lucruri la care țineau foarte mult sau dispăruți prin moarte violentă. Se reîntorc în locurile pe care le-au îndrăgit, dar se comportă întotdeauna ca entități malefice, putând provoca boli, în special de nervi, pentru vindecarea acestora fiind necesar ajutorul șamanului. La mongoli, această credință este încă foarte puternică, având influențe din budism. Buriații venerau în mod special acele suflete ale defuncților care ajunseseră în starea de *ongon. Ongon* erau, de obicei, sufletele prinților, ale personajelor ilustre și ale șamanilor. Figurile acestora erau păstrate în țesătura stofelor sau pictate pe acestea, fiind conservate și venerate cu mare grijă.

Și în acest cult se poate constata amestecul ideologic menționat mai sus, deoarece *ongon* nu sunt numai imagini ale unor suflete, ci ființe mitice și fabuloase, deseori malefice. Tot la buriați erau venerate multe alte spirite ale infernului sau, pur și simplu, ale unor morți. *Anakhai* este un spirit cu un singur ochi, asemănător celui de pisică, putând lua forma unui animal. Îi chinuie pe copii și se crede că ar fi, conform legendei, sufletul unei femei. Suflet ale unei femei moarte prematur este și *Uker* care, împinsă de ger și de foame, intră prin colibe. *Dakhul* se învârte împrejurul caselor și-i chinuie pe copii. *Ada* caută hrană și transmite o boală mortală celui care mănâncă hrana atinsă de el. *Bokholdoi* sunt spirite de *revenants* care se năpustesc în cârduri la petrecerile și la sărbătorile oamenilor pentru a răpi suflete. Tungușii orientali numesc *savoki* spiritele strămoșilor morți care, dacă nu au fost îmbunate și îngrijite corespunzător se transformă în spirite malefice. Așa de întâmplă cu *arenki,* sufletul celui care a murit fără să fi fost îngropat, la tungușii orientali și la golzi. Copiii născuți morți, sinucigașii și cei care au murit de moarte violentă devin la golzi spirite numite *buseu.* La aceeași populație, *Sekka* este spiritul născut dintr-un incest și capabil să devoreze sânii femeilor. Tungușii



Încă din epoca preistorică era prezentă imaginea măștii animale care o precede pe cea demonică. Pictură murală înfățișând „vrăjitorul" falic din aria boșimană de la Afvalingskop, Orange, în Africa.



Figurină feminină cu brațul stâng mobil (în stânga) și figurină asexuată (în dreapta), reproduse din cartea lui B. Reynolds, *Magic, divination and witchcraft among the Barotse of Northern Rhodesia,* Londra 1963).

orientali cred că un spirit poate reuși să pătrundă într-un cadavru și să-i dea viață, transformându-se într-un *bon,* un fel de coșmar care-l chinuie pe cel care doarme și, dacă este femeie, aceasta este obligată să nască până și în mormânt. Totuși, în cadrul ariei altaice, devine deosebit de interesantă tema răsturnării lumii. În mitologiile respective apare un principe din lumea de dincolo de mormânt, care are multe dintre caracteristicile demonului creștin. Împărăția morților este opusul lumii prezente. Dreapta devine stânga și invers. Belturii pun o sticlă de rachiu în mâna stângă a mortului și nu în cea dreaptă. La ciuvași, hainele mortului sunt încheiate spre stânga și nu spre dreapta, iar sabia este pusă în partea sa dreaptă pentru a putea fi apucată cu stânga. Timpul este și el inversat, în sensul că, pentru morți, noaptea devine zi și invers. Pentru soioți, pe firmamentul lumii morților există un soare și o lună, iar la samoiezi soarele răsare de la apus și apune la răsărit. Râurile curg în sens invers decât cel normal în credința cazahilor kirtâș. Tot ceea ce pe pământ este răsturnat, în lumea morților se îndreaptă; din acest motiv beltirii și jurakii așază în poziție răsturnată toate obiectele pe care le pun în mormânt spre folosința mortului, astfel încât el se va putea servi de ele în poziția normală. Figura care guvernează această lume a tristeții (*a nerâsului*) este cu siguranță un prototip

al energiilor infernale și diabolice care se înrădăcinează în tradiția creștină. În mitologia tătarilor din Altai, în lumea morților, aceștia sunt guvernați de un spirit care trimite bolile spre pământ. El se numește Arlik, numele lui nu este pronunțat niciodată, ci se preferă epitete speciale (de exemplu „ceva negru"); este reprezentat ca un bătrân respectabil, cu ochii negri precum cărbunele și cu barbă lungă. Plutește pe apele infernului sau călărește pe un taur cu capul întors spre înapoi și ține în mână un șarpe sau o secure în formă de semilună. Trăiește într-un palat așezat la confluența a două cursuri de apă care formează apoi râul Toybodym, plin de spectre umane și traversat de un pod subțire ca un fir de păr de cal. Sufletul omului, când traversează acest pod, cade în apă și devine prada principelui morților. Șamanii, pentru a ajunge în împărăția lui Arlik, trebuie să treacă peste diferite obstacole, reprezentate mitic de cei șapte sau nouă fii ai acestuia, care conduc mulțimea de spirite devenind apoi intermediari între șamani și principele morții. Nu există imagini ale lui Arlik, totuși, i se oferă tauri sau vaci negre. La tătarii din Minusinsk, principele morților este numit Irlekan sau Ilkan, în timp ce, la buriați, acesta poartă numele de Erlenkan. În general, se consideră că figura regelui infernului din mitologiile altaice ar proveni, pe cale budisto-tibetană, de la nucleul mitic indian al lui Yama, rege al morților. Totuși, la kirchizii din Kana se constată o influență iranică, deoarece regele morților, numit Arman, corespunde cu Ahriman din religia veche iraniană. O influență islamică este și reprezentarea podului ca un fir de păr de cal, traversând râul infernului și care constituie o încercare pentru suflete.



Demonii în culturile din America centrală

În vechiul Perù, religia inca reia schema binecunoscută a forței malefice care stă la origine bolilor, considerându-se că acestea erau provocate de energii nefaste, de voința perfidă a unui vrăjitor sau de o comportare nedemnă sau neconformă cu ritualurile. Boala consta în prezența în organism a unui corp străin și acesta putea fi îndepărtat prin vrăji. Preoții, chiar și cei de rang înalt, aveau, din acest motiv, printre atribuții și pe aceea de a diagnostica și vindeca bolile. Pe lângă ei mai existau o mulțime de vindecători, sau de medici-vrăjitori ajunși la această îndeletnicire datorită unei experiențe supranaturale proprii, de obicei un vis sau o viziune în cursul cărora un spirit cu înfățișare umană le conferea puterea și mijloacele de vindecare. Medicilor-vrăjitori practicanți ai magiei albe li se opuneau cei care practicau magia neagră, capabili să provoace boli și chiar moartea. Aceștia recurgeau la farmece și la filtre magice. Ei supuneau la maltratări, înțepături și la simularea morții imagini și păpuși care le reprezentau pe victime ; uneori se îngropa o broască râioasă cu ghimpi înfipți în ochi și în gură și cu labele legate, în locurile pe unde se presupunea că va trebui să treacă victima. Se putea provoca distrugerea recoltei prin arderea de grăsimi, frunze de porumb și fire de păr de la persoana care trebuia pedepsită în acest fel. Lipsesc din mitologie mențiuni precise despre figuri demonice.

Mai complete sunt informațiile despre demonologia maya. Lumea, pentru ei, era formată din treisprezece ceruri (ultimul fiind pământul locuit de oameni) și din nouă lumi subterane. Fiecare dintre lumile subpământene era stăpânită de către unul dintre *Bolon ti ku* (*bolon,* nouă ; *ti,* al lui; *ku,* zeu), și, dintre aceștia, al nouălea, Ah Puch, Stăpânul Morții, domnește peste Mitnal sau infern. La fel ca vechii mexicani, mayașii aveau un simț ascuțit al succesiunii escatologice a erelor cosmice, acestea succedându-se una după alta, culminând cu dezastrul de la sfârșitul epocii prezente. Cataclismul care pune capăt erei actuale apare reprezentat în ultima pagină din *Codex Dresdensis,* unde, din gura șarpelui sau dragonului ceresc (înfățișat având de-a lungul corpului semnele eclipselor și ale constelațiilor) se vor revărsa torente nimicitoare de apă.

Îl ajută în acțiunea sa de distrugere zeii malefici, Bătrâna, zeița morții, și zeul Ek chuah, stăpânul războiului, care poartă pe cap pasărea prevestitoare de rele Moan și în mâini armele de distrugere (sulița și lancea). În *Cronicile lui Chilam Balam* apare o tradiție asemănătoare conform căreia, în ultima zi a perioadei venusiene, crocodilul din

Tradiția maya despre „Distrugerea lumii" sub acțiunea apelor revărsate, într-o celebră scenă din *Codex Dresdensis.* De la un capăt la altul al bolții cerești se întinde un monstru sub formă de șarpe, care are pe părțile laterale simbolurile constelațiilor și sub pântece simbolurile eclipselor. Din acestea și din fălcile larg deschise, ies și se revarsă peste pământ puhoaie de apă. Alături de monstru se află zeița morții și a distrugerii („Bătrâna"), ținând în mâini un vas în care curge apa, și zeul războiului (Ekchuah) care ține în mâini două sulițe și o lance. Cuibărită pe capul zeului, pasărea malefică Moan.

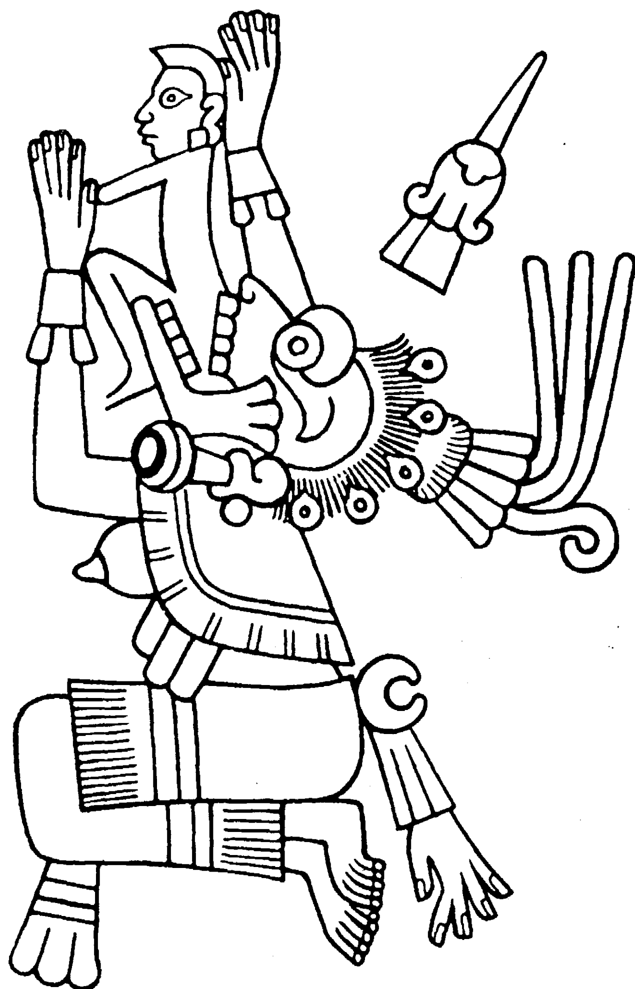




Mictlantecuhtli, cum era numit Stăpânul Infernului în mitologia aztecilor (*Codex Borboniensis,* Paris 1899, nr. 10).

apele cerești, împreună cu cei nouă zei ai lumilor infernale, vor distruge lumea într-o luptă împotriva celor treisprezece zei cerești care vor fi învinși și, odată cu ei, și soarele împreună cu luna. Conform unei însemnări care apare în *Raportul* lui De Landa, zeul suprem Hunab Ku a așezat în cele patru puncte cardinale patru zei frați, fiii săi, Bacab, care susțin cerul pentru ca acesta să nu se prăbușească sub asaltul forțelor distrugătoare.

Caracteristicile zeilor maya exprimă o ideologie dualistă de conflict între forțele binelui și ale răului, înțelese, cel puțin în semnificația lor cea mai pregnantă, ca forțe ale creației, ale fecundității agro-astrale și forțe de răsturnare și de distrugere. Ordinea și bunul mers al cosmosului, ca și viața și siguranța ei în ce privește grupul uman, depind de echilibrul din lumea divină, echilibru obținut doar din când în când, prin depășirea



Mictlecacihuatl, Stăpâna Infernului la azteci, devorând un om mort (*Codicele Fejérvàri-Mayer*, Paris 1901, nr. 18).

conflictelor dintre puterile opuse. Împotriva zeilor benefici care aparțin cortegiului lui Hunab ku, zeul „unic" sau „singurul" zeu și fiului și înlocuitorului său, Itzamna, se ridică imediat Ixchel, „bătrâna", divinitate foarte importantă care apare în reprezentarea catastrofei din *Codex Dresdensis* ca părtașă la revărsarea apelor care ies din gâtlejul dragonului. Ea este soția lui Itzamna (soarele) și, din această cauză, se consideră că ar reprezenta în esență luna. Are o înfățișare malefică, fiind răspunzătoare de distrugerile provocate de apele revărsate. Poartă pe cap un mănunchi de șerpi încolăciți, simbol al morții, dar și, în general, un însemn al zeițelor. Sub aspectul benefic și fecund (bivalența divinităților lunare), patronează ritualurile sexuale, graviditatea, țesutul bumbacului și, în general, meseriile practicate de către femei. Ek chuah este un zeu ambivalent care



Motiv tipic al simbolismului religios mexican: tigrul (sau, mai precis, jaguarul, *ocelotl*) în luptă cu acvila (*quauhtli*). În spatele imaginii acvilei care atacă tigrul trebuie să se subînțeleagă reprezentarea emblematică a luptei din natură dintre soare și întuneric (între Venus-luceafărul-de dimineață și Venus-luceafărul-de seară).

apare de 40 de ori în Codice. Este înfățișat negru la culoare, cu coadă de scorpion. Fiind un zeu malefic, poartă o lance și două sulițe și participă la distrugerea finală a cosmosului. Un zeu al războiului (zeul F) apare de 33 de ori în Codice, în conexiune cu moartea și cu sacrificiile umane. Arde casele cu o torță și apoi le dărâmă cu lancea. Ah puch, Ah uoh puch (de 88 de ori menționat în Codice) este demonul distrugerii și al morții, un dușman tradițional al porumbului. Mai este numit și Uac mitun ahau, „Stăpânul celor șase peșteri", înfățișat sub formă de schelet, cu o hârcă în loc de cap și cu celelalte părți ale corpului tumefiate. Are doi fii, unul reprezentat prin capul cu ochii închiși al unui cadavru și celălalt printr-un cap cu nasul retezat și cu fața descărnată. Ixtab este reprezentată în *Codex Dresdensis* plutind în cer, având în jurul gâtului un ștreang. Era zeița sinucigașilor care, la fel ca războinicii și femeile moarte din cauza nașterii, erau primiți în paradis.

În religia aztecilor din vechiul Mexic, zeul Tezcatlipoca reprezintă latura obscură, tenebroasă, malefică a puterii și este un distrugător al cosmosului. „Dublura" sa este jaguarul. Aceasta pentru că întreaga lume divină este guvernată de o Ființă Supremă dualistă sau bisexuată, astfel încât fiii acesteia se proiectează ca încarnări opuse ale binelui și ale răului. Istoria lumii se desfășoară în cinci ere cosmice, apărute ca urmare a cinci acte de creație succesive și bine delimitate între ele.

Creațiile și distrugerile din aceste ere depind de dezechilibrul apărut în Ființa duală, din momentul în care ea se multiplică. Imobilității ca de cristal a non-temporalității i se opune dinamica timpului, personificată prin Tezcatlipoca și prin dedublările sale. Tezcatlipoca și dublurile sale aduc dezordinea în lume, transformându-se în însăși fi-

gura zeului solar suprem și determinându-i pe oameni să treacă în serviciul lor. Toate erele se sfârșesc prin distrugeri finale deoarece echilibrul lor este rupt de către unul sau altul dintre fiii Ființei duale, prin violență sau din dorința de a predomina și de a deveni unicul stăpân al lumii create.

Căderea soarelui și prăbușirea bolții cerești sunt catastrofele cu care se încheie cea de-a doua eră, pe când cea de-a treia se încheie prin focul care, căzând ca o ploaie din cer, distruge totul, iar era a patra ia sfârșit prin vântul ciclonic care mătură tot ce fusese creat. A cincea marchează începutul istoriei actuale printr-o creație imperfectă, parcă născută prematur, pentru că este înțesată de egoism, și printr-o altă creație, perfectă și eficientă, fiind susținută de sacrificiu.

În afară de zeul negativ menționat, aztecii aveau vrăjitoare rele, demonice. Coatlicue, „Cea care poartă o haină din piele de șarpe", era zeița protectoare a aztecilor, dar și vrăjitoarea forțelor telurice care distrug cosmosul și fac să dispară astrele. Templul său, în Tenochtitlan, era „Casa întunericului" și statuile închinate ei o înfățișau cu detalii înspăimântătoare abundând în șerpi și sânge. Tlazolteotl, „Zeița impurității", era o altă divinitate cu aspect demonic a pământului și, în onoarea sa, se executau dansuri falice. Morții lipsiți de privilegii ajungeau în ultima dintre lumile infernale, în Mictlan, situată sub stepele din nord, într-un pământ înghețat și neprimitor, dominat de regele morților, Mictlantecuhtli, cu figura acoperită de o mască scheletică și de soția sa Mictecacuatl.



Demonologia iraniană și transmiterea ei



Vištāspa, convertit de Zoroastru, într-o imagine de pe un panou persan în ceramică policromă de la sfârșitul secolului al XVI-lea (Colecția Paul Angoulvent).

Prezența demonică în cultura iraniană antică

Tradițiile lumii iraniene vechi ne poartă nemijlocit în spațiul acelei viziuni opozitorii și dualiste despre cosmos și istorie care poate fi considerată printre cele mai relevante teme preliminare ale demonologiei iudaice târzii și ale demonologiei creștine. Principiul lui benefic care, după ce a creat cosmosul, nu se mai interesează de el, i se opune un principiu malefic, sau, cel puțin, capricios, inconstant, dezordonat, care intervine chiar în momentul propriu-zis al creației continuând să acționeze și după aceea.

În Iran se conturează mitologia celor „două creații", amândouă opera unor personaje, una a lui Ahura Mazdah, alta a lui Ahriman, opuse între ele după modelul „creație bună" și „creație rea". Prezența răului fizico-etic, cosmic și, mai ales, social în lume, ca element care provoacă o criză în ce privește atât siguranța cât și bunăstarea unei societăți idealizate, parte componentă a schemei care definește Buna Religie și Buna Regalitate, este exprimată tocmai prin imaginea lui Ahriman sau Angra Mainyu. Dar, în *Gatha* (cele mai vechi texte iraniene) și în întreaga exegeză pahlavică ulterioară, răul se integrează deja într-o lume demonică foarte bogată care vine, în complexa viață culturală și religioasă, să indice, printr-o simbologie deseori foarte elocventă, situațiile specifice de risc pe care trebuie să le înfrunte credinciosul mazdeu.

Caracteristica fundamentală a lumii demonice mazdee constă în faptul că ea este predestinată să se consume treptat și, în final, să dispară prin triumful binelui, astfel încât monoteismul, cel puțin în liniile principale ale ideologiei, se consolidează căpătând o motivare net optimistă. Pe de o parte, răul demonic, *druj,* este o condiție vremelnică de criză și de încercare pe care Stăpânul cel Bun a trebuit s-o accepte, ca pe o necesitate, în momentul în care de la atemporalitate se trece la temporalitate; pe de altă parte, chiar originea și crearea timpului apar ca justificate prin certitudinea izbăvirii finale și, totodată, prin dispariția din întreaga natură a încercărilor impuse până atunci. Aceste motive sunt frecvente în exegeză, cu referiri la caracterul necesar al încercărilor, la salvarea finală sau, în sfârșit, la o eliberare cosmico-socială ulterioară înfăptuită de către Salvatorii care apar pe parcursul scurgerii timpului. Capitolul 34 din *Alegerile lui Zatspram* spune: „Toate creaturile vor recunoaște miracolele lui Ohrmazd (Ahura Mazdah) și se vor dezice de toate răutățile și de toate pornirile către Ahraman (Ahriman), trecând cu hotărâre de partea lui Ohrmazd... Ființele luminoase își vor doborî fiecare propriul adversar... așa cum spune Religia: discordia va fi învinsă de concordie, avariția de

dărnicie, *druj* de dreptate, răutatea de bunătate". Și, așa cum fiecare epocă își are propriul *druj,* adică o forță demonică anarhică prezentă în viața etică, cosmică și socială, tot astfel, fiecare epocă își are propriul Salvator și eliberator, care face încă un pas către izbăvirea completă de rău, conform teoriei tipice a „câștigătorilor" din *Datastan-i Menoki Xrat*[1]. Fiecare salvator obține un „câștig" prin distrugerea unui sistem demonic.

Dacă orânduirea lumii demonice în contextul teologic și mitic al zoroastrismului se explică prin coordonate suficient de clare, nu la fel de simplă este problema naturii și originii demonilor înșiși. Nu trebuie să neglijăm faptul că, frecvent, în texte apar schimbări, cel puțin de nume dacă nu de caracteristici și că menționarea specifică a unui personaj poate servi la indicarea unui aspect general al răului. Natura figurii numite *Daeva,* la plural *Daiva,* dovedește primul aspect problematic în această privință. *Daiva* sunt, în religia vedică a Indiei, zei prin excelență războinici, plini de elan activ și violent, corespunzând astfel celei de-a doua „funcții" a societății indo-iraniene, aceea a războinicilor, prin aceasta fiind contrapuși zeilor *ahura,* ai suveranității și ai funcției regale. Dacă, însă, luăm în considerare mazdeismul, sistematizat deja teologic, vom observa imediat un fenomen tipic de inversare a valorilor divine pentru că *Daiva* rămân divinități pentru indieni și se demonizează pentru iranieni, în timp de *ahura* au o evoluție contrară, devenind zei pentru iranieni și demoni pentru indieni. Observația, care apare pregnant în texte a dat naștere, în cercetarea efectuată asupra religiei mazdeiste, unei problematici complexe, rezolvată în diferite moduri, toate tinzând spre stabilirea mecanismelor sociale care stau la baza inversării caracterului divin. În opinia lui Molé, care reia argumentele expuse anterior de Benveniste, opoziția *Daiva-ahura,* care nu este de natură mazdeică, ci indo-iraniană, trebuie studiată la diferite niveluri istorice. Doctrina gathică, confirmând și apărând valorile vieții, bunăstării, stabilității și regalității, respinge desigur turbulența, lupta, violența victorioasă caracteristice pentru *deva* vedice. Textele *Gatha*, alegând între ordinea cosmico-socială și nesiguranța pe care o dă acțiunea, au preferat pe Varuna lui Indra, adică Ordinea, Schimbării. Cu toate acestea, nu este posibil să afirmăm că în aceste texte zeitățile *deva* indiene au fost cu adevărat și complet demonizate. *Gatha* se referă la *deva* nu atât ca la niște demoni, cât la divinități indo-iraniene al căror cult este opus celui gathic. Într-adevăr, cuvântul *Daiva* are, în aceste texte, în primul rând semnificația de *zei* contrapuși oamenilor, pentru a căpăta apoi, un sens negativ, ca efect al unui proces de demonizare. Doar în acel moment zeitățile *deva* vedice, devenite *Daiva,* sunt alăturate altor ființe malefice (*karapan, kavi, yatu, pairika* etc.). Prin urmare, se pare că zeii vedici au fost demonizați pe baza comportamentului lor față de viață și față de menținerea bunăstării și stabilității sociale. Ei aduc o tulburare în conviețuirea agricolă ordonată, incită oamenii la acțiuni sângeroase și aducătoare de rele, răspândesc distrugerea, se opun fecundității și prosperității, nu se preocupă de fertilizarea pășunilor și asupresc boul care este un bun esențial în economia bazată pe creșterea animalelor.

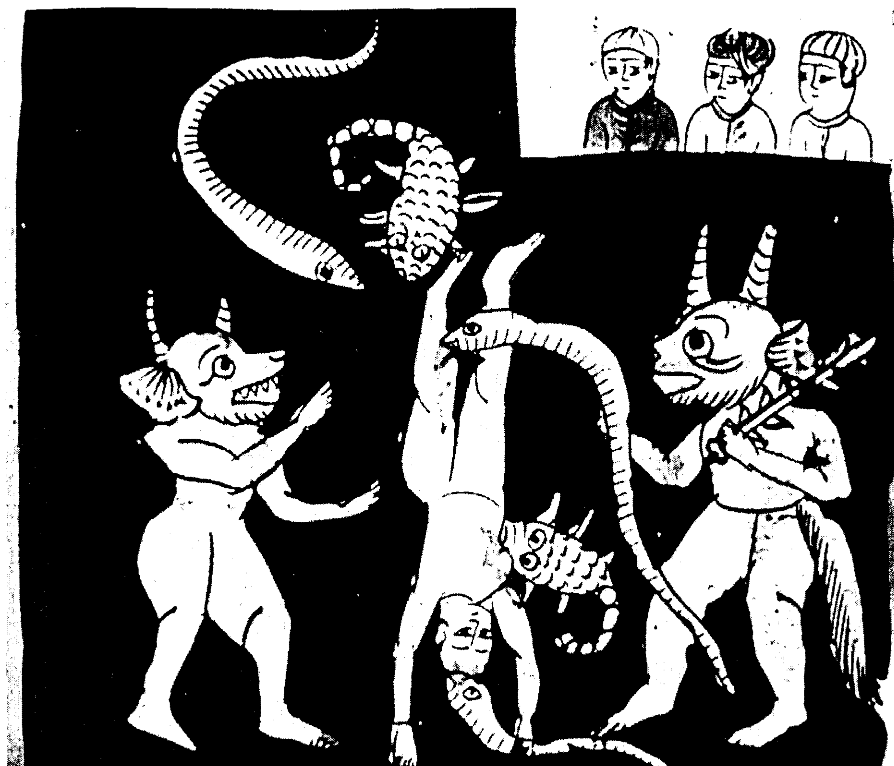
În legătură cu geneza opoziției între demoni și spiritul benefic ia naștere ulterior o mitologie mai bogată. Opoziția bine-rău, Ahura Mazdah-Ahriman, trebuie scoasă din contextul specific al atmosferei de luptă între Ari și non-Ari, între adoratorii *deva* și



Profetul Zoroastru într-un presupus portret. Frescă din subterana Duza-Eropos, acum la Yale University Art Gallery.

adepții legii mazdeice, în legătură, mai ales, cu simbologia social-agricolă a Boului Maltratat, adică a distrugerii unei categorii etico-sociale formate din cultivatori-crescători de animale, categorie menținută într-o stare de criză permanentă de către nomazi și de către non-crescători. Ahriman este stăpânul și mentorul celor care distrug Boul, al acelora care măcelăresc nenumărate animale și care, prin aceasta, dezorganizează un grup alcătuit după modelul însuși al cosmosului. Apare ca rapid și justificat transferul tuturor termenilor negativi vitali către această figură, ea devenind o sinteză a momentelor de criză și de risc din existența comunității, întrunind toate aspectele nefavorabile și distinctive ale realului. În fapt, Ahriman trimite demonul secetei care bântuie în timpul verii, introduce veninul în plante, este fumul care înăbușă focul, se încarnează în toate formele dăunătoare ale regnului animal, în special în șerpi și broaște râioase, este necurățenia însăși ca o condiție de risc în viața comunității. Pe planul care interesează direct viața socială, Ahriman este minciuna și reaua-credință strecurate în toate înțelegerile sociale care înalță hoarda la rangul de grup agricol, țărănesc. Cu toate acestea, conceput în contextul combativ tipic al mazdeismului, stăpânul răului nu mai poate fi perceput ca un termen al inevitabilei opoziții dialectice față de stăpânul binelui. Lupta mazdeică se poartă cu convingerea că sunt necesare victoria finală și nimicirea răului care, apărut odată cu creațiunea, este demascat după ce oamenii i-au simțit efectele și au înțeles scopul său distrugător și negativ. Triumful lui Ahura este o necesitate de ordin cosmic și escatologic, dar și un eveniment care eliberează grupul uman de angoasa inevitabilității răului și, la acest triumf, participă, ca elemente condiționate, credincioșii mazdeiști în momentul în care, aflându-se în fața celor două regnuri, îl aleg pe cel al credinței. Ajutorul venit din partea credincioșilor este o condiție pentru ca victoria finală să se realizeze[2]. Fără un asemenea ajutor, Ahura n-ar reuși să stăpânească răul. Într-un asemenea sens, putem vorbi de un monoteism dualist deoarece figura personificată a răului se bazează pe un provizorat temporal, pe existența într-un timp ciclic predeterminat pentru a îndreptăți alegerea făcută de om și pentru a instaura regnul final. Ahura se află în înălțimile supreme, în lumina necreată, este atotștiutor și plin de bunătate. Ahriman se află în adâncuri, înconjurat de tenebre, avid de sânge, în bezna non-creată. Timpul este creat tocmai pentru ca spiritul răului să poată acționa, să se manifeste și să aibă un sfârșit, prin victoria finală a spiritului bun. În cadrul temporal, spiritul rău se îngrijește de creaturile sale, opuse celor benefice ale lui Ahura, dă naștere tenebrelor pe pământ, focului negru, animalelor veninoase, răutății, instinctelor sexuale morbide, demonilor și minciunilor, astfel încât totul presupune două planuri ale creației, fiecare dintre ele putând fi obiectul unei alegeri. Timp de trei mii de ani, Ahriman va fi neputincios, dar, după trecerea acestui interval, va reveni cu un asalt împotriva binelui. Până atunci, manifestându-se pe planul creației, scopul său va fi exterminarea, dar toate crimele pe care le va făptui se vor întoarce împotriva lui.

Uciderea Vacii primordiale dă naștere animalelor și plantelor, cea a lui Gayomart favorizează procreația și asigură perpetuarea generațiilor de credincioși care vor forma o mare adunare îndreptată împotriva lui. O altă trăsătură a sa este aceea că acționează recunoscând puterea lui Ahura, căruia i se opune ridicându-i împotrivă toate creaturile:



Infernul iranian într-o ilustrația indiană din *Artag Viraf Namak* (Paris, Biblioteca Națională)

„Atunci, spiritul rău a privit și, din abisuri, a strigat: Oh, spirit sfânt, tu ești creatorul tuturor lucrurilor, voi face ca toate creaturile să te dușmănească"[3]. Dar nu reușește să realizeze ceea ce și-a propus pentru că acțiunea sa este limitată de timp: „În înțelepciunea sa, Ohrmazd văzu că Ahraman ar fi fost în stare să-și aducă la îndeplinire amenințarea, dacă timpul pe care-l avea pentru luptă n-ar fi fost limitat. Ceru ajutorul timpului... Îl împărți în trei perioade de câte trei mii de ani fiecare." (pe parcursul cărora răul va putea încerca să realizeze exterminarea cu care amenință)[4]. Este mulțumit de abjecția sa și de faptul că se opune stăpânului binelui: „Gândurile rele îmi aparțin, oh, sfinte spirit, și vorbele urâte și faptele rele. Dar îmi aparține haina cea mai ticăloasă, mai violentă, mai abjectă... Gânduri rele, vorbe urâte, fapte rele, acestea sunt hrana mea"[5]. Însăși crearea sa, prin care capătă formă de broască râioasă, este replica negativă a creării lui Ahura, acesta luând forma de preot și se menține astfel până când va fi proiectat în lumea materială. Se poate alege între religia lui Ahriman și religia lui Ahura. Prima alegere aparține oponenților credinței mazdeiste, adică acelora care nu sunt Ari: „Esența religiei lui Ahriman este știința răului, haina sa este erezia, organizatorul ei este înșelăciunea eretică"[6].

Răul nu poate acționa, însă, asupra a trei lucruri, cu condiția să nu o facă în mod direct: „Ahriman nu are putere asupra acestor trei lucruri, cu condiția să nu se implice direct: în primul rând gândirea regilor, în al doilea, adunarea celor buni și, în al treilea, nașterea unui Zartustrotom"[7]. Dar este cu totul neputincios față de cei care au încheiat o căsătorie consangvină: „Deoarece, când bărbatul și femeia s-au împreunat de patru ori, nu-l vor mai părăsi niciodată pe Ahura, ci, din contră, vor dori să aibă copii... Ei nu vor voi să creadă ceea ce Ahriman ar putea face împotriva bărbatului și a femeii"[8]. În afară de aceasta va rămâne neputincios pe timpul celor cinci zile de Gahambar, în care sufletele celor damnați părăsesc infernul[9]. Este marele dușman al lui Zarathustra și al doctrinei predicate de acesta. În capitolul 19 din *Videvdat,* el, venind din nord, îi ațâță pe *druj* să-l distrugă pe profet, care îl gonește și se angajează să se opună celor create de el. Când, la sfârșitul timpului prescris, Ahriman va fi distrus, stăpânul cel bun îi va tăia capul și-l va trimite în infern, reconstituind creațiunea în spiritul binelui și al ordinii: „Când esența lui Ahriman va fi distrusă, *druj* va pieri împreună cu *deva* și cu monștrii, creația cea bună va fi recreată, nepătată, eternă și nemuritoare, devenind o fericire fără prihană"[10]. Cadrul mitologiei iraniene antice precede și explică temele demonologice care vor apărea în continuare în jurul Mării Mediterane. Figura demonică, caracterizată într-o manieră atroce, ia naștere în urma unei prăbușiri cosmice inițiale, instituie diferența dintre regnul ceresc și cel pământesc, îi îndeamnă pe cei drepți să se unească în lupta pentru biruința binelui și este condiționată de un eveniment final apocaliptic în urma căruia vor exista noi ceruri.



Demoni și gnoze

Bogatul patrimoniu demonologic iranian este transmis lumii creștine prin canale multiple care aparțin în primul rând gnozelor eretice și segmentelor de cultură din care se compun acestea. Pentru a reuni ideologii și terminologii diferite, în încercarea de a defini în linii generale tema discuției noastre, trebuie să observăm că toate sistemele gnostice, care ajung la o răspândire maximă între al doilea și al treilea secol d. C., exprimă o profundă suferință în fața lumii care ar fi, în esența sa, rea și dominată de rău. La baza acestei suferințe apar imediat un monism cosmogenetic sau unul pantogenetic, prin emanație sau creație, întruchipat într-o condiție inițială sau primordială. (*Propator,* Dumnezeu, Non-existentul, *Apator*), și, în consecință, un dualism conflictual între o asemenea condiție și lumile ideale sau reale care derivă din ea. Criza dualistă, înțeleasă ca opoziție între termenii derivați din Unicul inițial, poate fi constatată încă din primele momente ale apariției unei asemenea concepții istorice, înțeleasă ca fărâmițare a imobilității și perfecțiunii originare, sau la sfârșitul întregii evoluții, ca rezultat final al unui proces de degradare a realităților create sau emanate. De aici derivă o ideologie a timpului și a istoriei cosmice și divine, bazată pe modificările survenite într-o perfecțiune modulară imobilă în sine, trecându-se printr-o evoluție a monadei primordiale. Istoria se desfășoară conform unei scheme de decăderi succesive sau „pierderi ale luminii", până la o ruptură dramatică, aceasta fiind provocată de crearea lumii materiale. Este de înțeles astfel apariția, în gândirea gnostică, a unui pesimism radical sau cosmic, prin care creația sau emanația lumii materiale constituie originea unei stări de rău și de negativitate și este atribuită *Demiurgului,* o entitate intermediatoare cu caracter demonic, considerată dușmană a perfecțiunii originare și a cărei acțiune este favorizată de ignoranță. Cu aceste teme se acordează un frecvent antiiudaism, pe baza căruia mitemul demonic a devenit identic cu Dumnezeul veterotestamentar. În opinia lui Cerint, eretic din Asia mică, trăind în timpul apostolilor, lumea prezentă nu este creată de către Dumnezeul suprem, ci de către o putere sau un demiurg care nu cunoaște ceea ce există deasupra noastră[1]. Această doctrină se consolidează în marea erezie a lui Marcion. Marcion, născut la Sinope la sfârșitul secolului I d. C., fiul episcopului creștin al orașului, l-a întâlnit în jurul anului 140, la Roma, pe ereticul gnostic Cerdonius care i-a transmis doctrina Simonienilor și a Saturnienilor, care apărau așa-numitul *diteism,* conform căruia zeul cel drept din Vechiul Testament se contrapunea zeului bun, tatăl lui Isus, în Noul



Serapides și Agatodemon (contopiți într-o singură imagine) care îl adoră pe zeul lumii. Gemă gnostică în C. W. King, *The Gnostics and their remains,* Londra 1887.

Testament. Zeul din Vechiul Testament este cel al justiției punitive. Biserica a reacționat la aceste poziții și Justin[2], în 150 d. C., afirma că, „ajutat de demon, Marcion i-a îndemnat pe mulți oameni, de toate națiile, să se exprime în mod blasfematoriu, să nu admită că Dumnezeu este creatorul universului și să afirme că alte ființe, superioare lui Dumnezeu, ar fi înfăptuit opere mai importante". Această doctrină prezintă aspecte dualiste mai puternice la Apellus, un discipol al lui Marcion. Apellus recunoștea întâietatea unui zeu bun care creează un înger și acesta stă la originea lumii. Cu toate acestea, într-o cunoscută însemnare a lui Hippolit[3], se face referire la o doctrină mai complexă: un zeu bun, de felul celui descris de Marcion, are ca supuși trei îngeri sau zei inferiori și ultimul dintre ei este autor al răului[4].

Gnosticismul se îmbogățește cu o bogată mitologie în care se insistă asupra unei figuri negative care stă la originea lumii actuale. Basilide, care a trăit și a predicat în Egipt, ajungând la apogeul activității sale în jurul anului 135 d. C., se pare că a predicat și printre persani, dar această informație, neconfirmată, nu servește decât să dea o mai mare autoritate învățăturilor sale de tip iranian și dualismului lumină-întuneric care îi erau atribuite. Asupra gândirii lui Basilide avem comentarii contradictorii la Hippolit și la Irineu. Conform lui Hippolit, după o complexă cosmogeneză emanaționistă, din

sânul Germenului Universal a luat naștere Marele Arhonte, Căpetenia Cosmosului, care se înalță până la firmament, oprindu-se aici pentru că nu știe ce se află dincolo de acesta. El are astfel rolul de Demiurg și începe să creeze lumea inferioară dar, întotdeauna, pe baza unui plan impus de Dumnezeu. În Versiunea lui Irineu, Basilide ar fi predicat că dintr-un tată Nenăscut, provin, în generații succesive, cinci Eoni. Din ultima generație apar îngerii care au creat tot ceea ce există în lume. Ei stăpânesc pământul și popoarele care trăiesc pe el, și îl recunosc drept conducător pe zeul evreilor[5].

Odată cu cainiții, interpretarea negativă a revelației din Vechiul Testament merge până la a considera Biblia ca fiind sursa de revelație a unui demiurg pervers și negativ care este zeul evreilor. De aceea, Cain, sodomiții, Esau, demonizați în Vechiul Testament, devin purtătorii unei cunoașteri, considerată ca fiind izbăvitoare, pe care textul biblic a îndepărtat-o, transformând-o într-o manifestare a răului etic și a răzvrătirii împotriva lui Dumnezeu. Exegeza creștină și rabinică este răsturnată în termenii săi esențiali și, unde ea recunoaște binele, cainiții descoperă răul și viceversa. Poziția ideologică în privința lui Cain, de la care acești sectanți și-au luat numele, este atestată și în alte grupări gnostice. Cain este deseori considerat ca purtător al adevăratei revelații care face posibilă, prin trădarea lui Cristos și prin moartea sa, eliberarea lumii de sub stăpânirea puterilor inferioare, a arhonților. Este valabil pentru toți aceștia fragmentul în care Hippolit[6] atribuie unei alte secte, a peraților, această învățătură: „Cain este acela al cărui sacrificiu Dumnezeul acestei lumi, adică zeul ebraic, nu l-a agreat, agreând, în schimb, sacrificiul sângeros al lui Abel, aceasta pentru că Stăpânului acestei lumi îi place sângele". Tendința spre antinomie se extinde la exegeza cainiților asupra Noului Testament. Iuda nu mai este trădătorul, ci mijlocitorul iluminat gnostic, al mântuirii. El este acela care, provocând întemnițarea și moartea lui Isus, face posibilă victoria asupra arhonților[7].

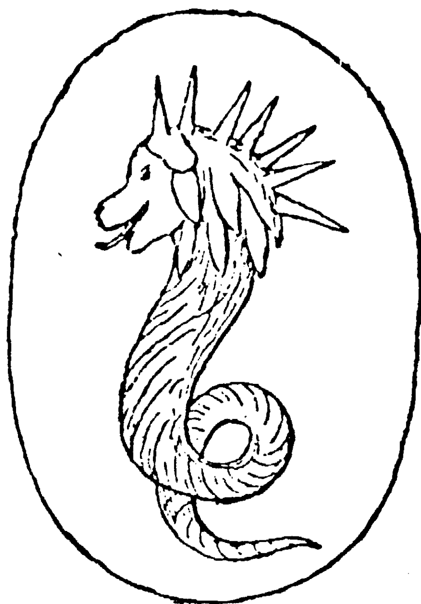
Tot prin intermediul curentelor gnostice apare, în diferite forme mitologice, o reconsiderare pozitivă a șarpelui biblic, identificat ca demon în tradiția ortodoxă. O însemnare a lui Hippolit[8] ne informează asupra mișcării naasenilor, deseori considerați identici cu ofiții, aceasta pentru că numele sectanților vine de la ebraicul *nahash,* căruia îi corespunde în greacă *ophis,* adică șarpe. Caracterizarea ca ofitică a sectei este atestată de informația că, în mitologia și în riturile lor, naasenii adorau șarpele, căruia îi erau consacrate toate obiectele lor de cult, toate ceremoniile, inițierile și misterele. Acest șarpe, șarpele biblic al ispitei, este considerat ca elementul umed originar din care provin toate lucrurile însuflețite și neînsuflețite. El domină totul prin puterea sa, este prin excelență bun, cuprinde în sine toate lucrurile, transmite tuturor celorlalte ființe bunătatea și mărinimia, pătrunde în toate ca și cum ar proveni din Eden și s-ar împărți în cele patru râuri biblice. Cu toate acestea, sub numele de ofiți sau ofilini sunt cunoscute numeroasele secte gnostice în a căror doctrină o mare importanță o are șarpele ispitirii, tema frecventă care revine, de altfel în întreaga Gnoză. Hippolit[9] vorbește despre ofiți ca fiind o sectă diferită de cea a naasenilor. În privința dezvoltării unor asemenea curente (la care speculațiile în jurul șarpelui biblic se contopesc cu teme preluate din diferite culte ale șarpelui și, de asemenea, din religiile păgâne bazate pe mistere), descoperirile de la Nag

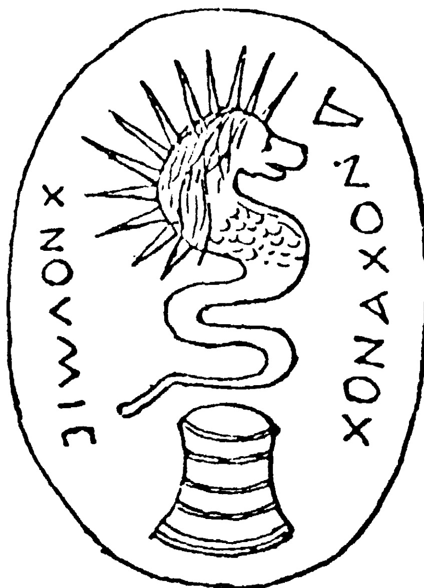


Lucifer care îl devorează pe Iuda Iscariotul. Stampă de Bernadino Stagnino, Veneția 1512.

Hamadi au adus dovada că există un paralelism evident între doctrinele ofitice, sethiene, naasene, iustiniene și scrierile apocrife, permițând în acest fel să se stabilească perioada de răspândire și de dezvoltare a ofitismului în secolele I-II d. C., cu influențe ulterioare până în secolele III-IV. Sectele menționate ar putea fi incluse împreună în iudeo-creștinismul eterodox și în mișcarea deosebit de importantă iudeo-creștină reprezentată de Gnoza creștină.

Independent de folosirea generică a termenului de mai sus, avem câteva texte care se referă la ofiți ca la o sectă în sine. Irineu[10] le atribuie aproape cu certitudine o cosmogonie complexă care prezintă analogii cu unul dintre textele de la Nag Hamadi, așa-numitul *Text apocrif al lui Ioan.* În mitologia gnostică a ofitienilor, echilibrul cosmico-divin se rupe și, din această ruptură, ia naștere istoria. În generațiile emanate ulterior iau naștere cei șapte Fii sau Arhonți; primul dintre ei, ieșit direct din Mama





Șerpii gnostici Chnufis (purtând **coroana cu șapte raze**) și Xnovmis (cu capul de leu și coroană **cu** două raze) reprezentați **pe pietre de altar** (C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie).*

originară, primește numele ebraic Ialdabaoth, iar ceilalți sunt numiți Iao, Sabaoth, Adonai, Elohim, Hor, Astaphaios, toate aceste nume desemnând zeul din Vechiul Testament. Primul dintre acești arhonți, Ialdabaoth, o disprețuiește pe mama sa și, fără consimțământul ei, creează fii și nepoți, aceștia fiind îngeri, arhangheli, virtuți, puteri și dominații. Când fiii săi încep să-l concureze în ce privește stăpânirea lumii, Ialdabaoth este cuprins de tristețe, privește materia care se afla la picioarele sale și face să coboare în ea dorința sa. Din fecundarea în acest fel a materiei apare Nous, sub formă de șarpe, și lui i se adaugă alte generații inferioare care, împreună cu șarpele, formează o nouă Ogdoadă materială, pământeană și negativă în care, alături de Spirit și de Suflet, apar Uitarea, Viclenia, Gelozia, Invidia și Moartea. Ialdabaoth însuși, mândru de ceea ce crease, se proclamă tată și zeu al noii Ogdoade. Dar, când Mama Universală îl avertizează asupra răului pe care îl săvârșea, fu cuprins de o mare tulburare și-l creă pe om cu ajutorul celorlalți șase arhonți. Începând de aici, apare o variantă ofitică a poveștii biblice, până în momentul în care Ialdabaoth aruncă pe pământ șarpele ispititor, acesta îi ia în stăpânire pe îngerii inferiori și dă naștere la șase fiice care, împreună cu el, alcătuiesc spiritele lumii sau demonii, dușmani ai speciei umane. Povestea mântuirii este, în acest fel, dominată de conflictul permanent dintre Ialdabaoth și Mama Primordială până la venirea lui Cristos care, totuși, face parte din generația cerească a lui Ialdabaoth[11].

Motivul creației degradate și demonice revine la carpocratieni, sectanți gnostici din secolul al II-lea d. C., al căror mentor se pare că era un eretic, Carpocrate, care a trăit

probabil în Alexandria în timpul lui Hadrian. Se pare că a întemeiat, împreună cu fiul său Epifanius, mișcarea care, conform lui Irineu, a ajuns până la Roma aflată sub pontificatul lui Anicetus. Moartea lui Epifanius, care a fost adevăratul apostol al carpocratienilor, poate fi datată în jurul anului 138 d. C. Totuși, contrar acestor informații istorice probabile, persistă o tradiție diferită care spune că secta ar proveni din personaje mitice ca Mariamne, Marta și Salomeea, sau chiar se afirmă că mentorul ei, Carpocrate ar fi o întruchipare umană a zeului egiptean Harpokrates, iar Epifanius o încarnare terestră a unei divinități lunare adorate în Sames. Irineu[12] ne spune că, în doctrina carpocratienilor, lumea și tot ceea ce conține ea nu sunt opera Tatălui necreat și nenăscut, ci a îngerilor inferiori lui. Sufletele pot ajunge să se înalțe în preajma Tatălui doar atunci când au făcut toate faptele posibile sau când au trecut prin toate experiențele morale și imorale, lucru care se poate întâmpla pe parcursul unei singure vieți sau în mai multe vieți la rând. Dacă un suflet nu a săvârșit toate faptele pe care trebuia să le săvârșească, este ridicat de pe pământ și adus în fața Principelui sau Arhontelui care a creat această lume. Arhontele încredințează sufletul unuia dintre îngerii săi, iar acesta îl face să renască într-un alt corp care este pentru suflet un fel de închisoare.

Și sethienii, care se manifestă în secolul al II-lea, au suferit, cu siguranță, influențe din Egipt, din moment ce cărțile atribuite lor nu au fost descoperite la Nag Hamadi. Din informațiile oferite despre sectă de către Hippolit, nu putem afla originea numelui lor, dar este probabil că Seth, contrar tradiției ortodoxe, era considerat ființa aleasă căreia i-a fost transmisă revelația gnostică a mântuirii. Adepții sectei împărțeau cosmosul într-o triadă de rădăcini sau principii fundamentale, Lumina în partea superioară, Tenebrele în cea inferioară și, în mijloc, un Suflu sau Pneuma. Aceste tenebre, care sunt elementul demonic, erau considerate o Apă înspăimântătoare care a atras în ea Lumina și Suflul, dându-le acestora caracteristicile sale. Lumea terestră își are originea tocmai în Apă sau în Tenebre, unde se iscă un vânt violent, cu rol demiurgic, sursă a tuturor creațiilor. Totul se petrece în această poveste conform conflictului dualist între Lumină și Tenebre, o influență iraniană clară. Tema izbăvirii capătă caracteristici ofitice care explică asimilarea sethienilor de către ofiți. Vântul demiurgic care, iscându-se la origine, a dat naștere cosmosului, este asemănător unui șarpe șuierător, și fiecare generație începe de la vântul-șarpe, asemănat și falusului. Când Lumina și Suflul au pătruns în materia dezordonată (Tenebrele), șarpele sau vântul Tenebrelor intră în acțiune ca o matriță impură și astfel este creat omul. Dar, în decursul izbăvirii, Verbul perfect al Luminii ia forma monstruoasă a șarpelui însuși, pentru a pătrunde în matrița impură. Șarpele-verb, care este un șarpe salvator, opus șarpelui demiurg, rupe astfel legăturile care împiedicau inteligența perfectă să acționeze. Încarnarea lui Cristos este explicată ca o pătrundere a șarpelui – falus – cuvânt în ființa Fecioarei, care este considerată matrița impură[13].

Barbelognosticii, sectanți care au trăit între al II-lea și al III-lea secol, își iau numele de la un cuvânt ebraic care înseamnă „fiul lui Baal" sau „fiul unui Baal feminin". Cea mai bogată informație asupra acestui curent ne este furnizată de Epifanius[14] care a cunoscut direct scrierile și ceremoniile lor inițiatice datorită călătoriei pe care a făcut-o



Gnoza insistă asupra păcatului raporturilor carnale și tema va fi preluată și de creștinism. Aici, într-o stampă din secolul al XVI-lea, diavolul participă la îmbrățișarea celor doi amanți.

în Egipt, în jurul anului 335 d. C. Membrii sectei, servindu-se mai ales de avansurile sexuale ale adeptelor, încercară să-l convertească pe Epifanius, care fu efectiv amăgit de doctrinele expuse de ei, dar apoi părăsi grupul și denunță episcopilor optzeci de creștini adepți ai sectei, care fură excomunicați.

În mitul creației, barbelognosticii recunoșteau la început o tetradă alcătuită din Tenebre, Abis, Apă și Spirit. Tenebrele se răscoală împotriva Spiritului care le înglobează în el și le obligă să creeze o ființă primordială sexualizată, numită Matriță. Spiritul fecundează Matrița și, după primele generații, din diferite împerecheri, se nasc zeii, îngerii, demonii și cele șapte spirite. În cosmosul creat astfel, Barbelo este o entitate eonică, trăiește în al optulea cer și creează un demiurg, numit de unii sectanți Ialdabaoth, iar de alții Sabaoth. Acest demiurg exercită în al șaptelea cer o autoritate tiranică și se autoproclamă zeu unic și etern. Barbelo, mama sa, aude aceste pretenții și este cuprinsă de durere. Începe astfel povestea eliberării părticelelor de suflu care se află în lumea interioară; toată relatarea are caracteristici puternic sexualizate. Într-adevăr, Barbelo, pentru a elibera puterea care se află în lumea materială, îi atrage sexual pe Arhonți, sau stăpânii lumii, provocându-le emisii seminale voluptoase. Există aici, prin urmare, o identitate de fond între puterea suflului, pe care Arhontele, stăpân al lumii, a sustras-o de la Barbelo, și potența spermatică a omului și a femeii. În consecință, eliberând sperma și împiedicând-o să procreeze, este eliberat Suflul și astfel se realizează mântuirea. Prin aceasta se explică ritualurile euharistico-spermatice. În adunările lor, destinate să le ofere prilejul de a se bucura fără opreliști de femei, sectanții se recunosc între ei printr-un semnal special în momentul strângerii de mână. După aceea, bărbatul invită femeia prin formula: „Ridică-te și vino la masa dragostei frățești!" În momentul *emisiei* evită pătrunderea sămânței în organul feminin, o adună cu propriile mâini și, înaintând cu ochii ridicați spre cer, o oferă Tatălui și Matriței tuturor lucrurilor, ca pe o părticică din corpul lui Cristos; trece apoi la consumarea euharistică a spermei rostind formula: „Iată corpul lui Cristos, iată Pasca prin care corpurile noastre suferă și împărtășesc chinurile lui Cristos". Același ritual îl practică folosind sângele menstrual care, conform interpretării date de ei pasajului *Apocalipsă,* 22:2, este rodul care se coace de douăsprezece ori pe an în Pomul Vieții. Deoarece mântuirea constă în eliberarea spermei-Suflu, nu trebuie să se procreeze copii și, dacă, din întâmplare, în cursul unei asemenea ceremonii, vreuna dintre adepte este fecundată, ei recurg la un ritual de eliberare a spermei-Suflu care este prizonieră în corp. Efectuează, de fapt, un avort provocat mecanic și pregătesc, prin adăugarea de uleiuri și arome, foetusul extras pentru a-l consuma împreună, rostind rugăciunea: „L-am împiedicat pe Arhontele voluptății să se joace cu noi și am îndreptat greșeala făcută de fratele nostru". Valoarea de Suflu a spermei apare și în alte ritualuri, așa încât, când unul dintre adepți este cuprins de extaz, își umezesc mâinile cu lichidul respectiv, le îndreaptă spre înainte și, complet goi, îl invocă pe Dumnezeu pentru a obține astfel să fie primiți alături de el. Așadar, practică libertatea sexuală și abandonarea moralei de orice fel, din moment ce consideră că postul și abstinența sunt lucrarea Arhontelui cel rău[15].

Trebuie acordată o atenție mai mare mitologiei barbelognostice datorită unor aspecte ale sale care au o profundă analogie cu demonologia creștină medievală. În centrul acestor aspecte găsim accentuarea sexualității ca moment de pervertire dar și de mântuire a cosmosului. Apare și o ritualitate inversată sau negativă în raport cu ceea ce era ritualitatea ortodoxiei creștine; amândouă sunt elemente care apar accentuate și în vrăjitorie.

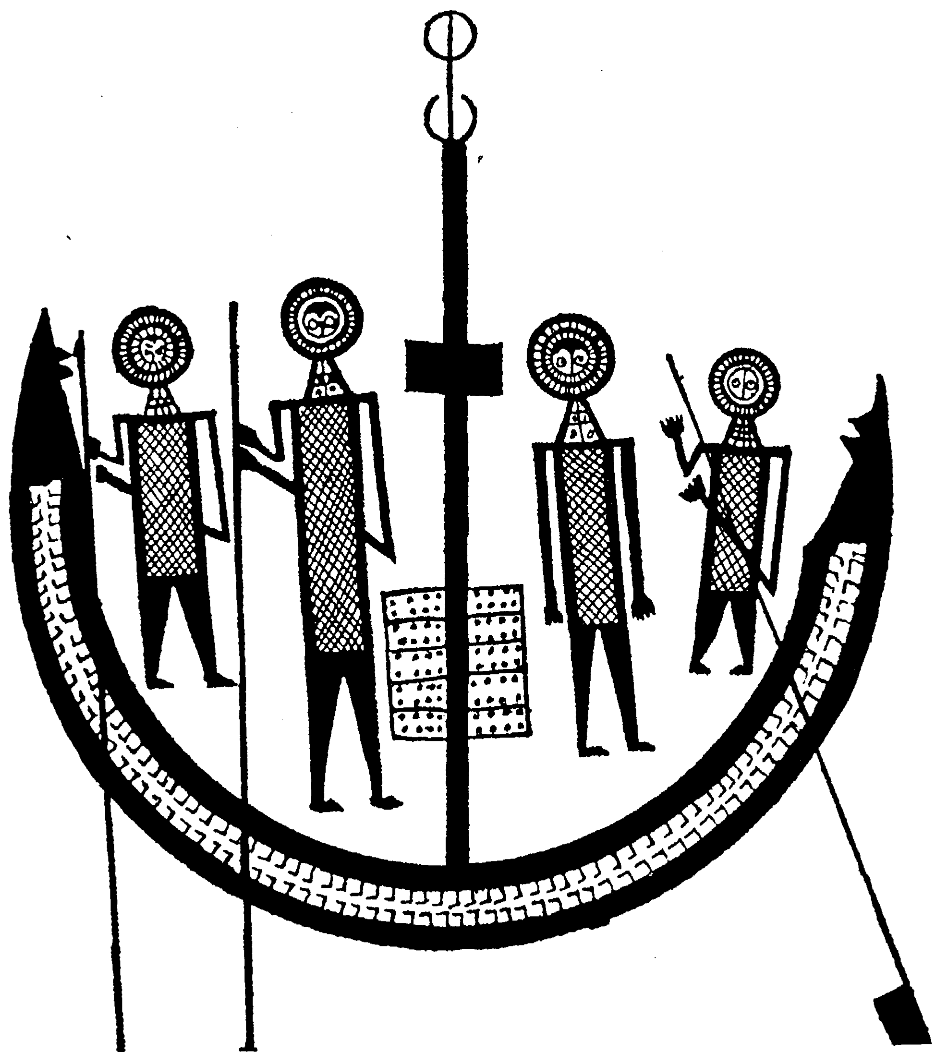
Evoluția Gnozei în sensul menționat, mai ales în acela al unei demonizări a lumii prezente, continuă timp de cel puțin două secole după perioada de origine. Chiar și în secolul al IV-lea înregistrăm evoluția unei secte a arhonticilor, al cărei fondator pare să fi fost un anume Petru, preot palestinian care a fost exclus din Biserică în jurul anului 347 d. C. Chiar dacă ideologia sa nu se deosebește substanțial de cea a ereticilor amintiți, se accentuează rolul negativ al Arhonților, corespunzând celor șapte planete și creatori ai lumii inferioare, terestre și ai răului. Al șaptelea Arhonte, șef și stăpân al celui de-al șaptelea cer, este zeul biblic căruia i se atribuie numele de Sabaoth. Arhonticii negau valoarea Vechiului Testament, operă a lui Sabaoth, nu acceptau dogma creștină a mântuirii cărnii și insistau asupra importanței mijloacelor magic-izbăvitoare prin care doar adepții sectei puteau să înfrângă ostilitatea Arhonților[16].



Mitologia demonică în tradiția mandeiștilor

Mandeiștii creează un cadru mitologic cu influențe gnostice și, cu toate acestea, apropiat de unele filoane ale creștinismului primitiv. Și-au întemeiat o sectă mesopotamică având doctrine sincretice, reprezentată și astăzi printr-un număr restrâns de adepți, de ordinul miilor, din Mesopotamia inferioară. Până acum rămân foarte problematice direcțiile de dezvoltare istorică a acestei mișcări care pare, totuși, să aparțină în linii mari orientării religioase a botezătorilor, apăruți în Babilonia meridională, în primele secole ale creștinismului. În timp ce unii cercetători sunt înclinați să caute originea tematicii mandeiste în Orient, alții, mai buni cunoscători ai realității istorice, investighează în lumea Gnozei iraniene și în moștenirea mesopotamică. O problemă o constituie și raporturile mandeismului cu manicheismul. Întreaga producție scrisă mandeistă, chiar dacă se descoperă deseori texte din perioade mai vechi ale antichității, trebuie considerată ca aparținând unei epoci ulterioare originii mișcării. În fapt, dacă primele documente scrise nu pot fi datate înainte de anul 400 d. C., mai multe informații, rezultate din examinarea mitologiei și a cultului, ne îndreptățesc să presupunem, că secta ar fi apărut într-o perioadă anterioară secolelor III-IV d. C. Dată fiind această incertitudine în ceea ce privește datarea istorică, raporturile dintre mandeism și manicheism ar putea fi situate în timp datorită unei informații provenite din sursa arabă *Fihrist,* din care rezultă că tatăl lui Mani, Patek, care a trăit în jurul anului 200 d. C., s-a convertit datorită unei neașteptate iluminări, la o sectă din Mesena, ai cărei adepți erau numiți, în arabă, *Mugtasila,* „cei care se spală", sau „cei care se îmbăiază". Această sursă ar putea să ateste că, în jurul anului 200 d. C., existau în Mesopotamia unele secte ale botezătorilor, care s-ar putea să fi fost prima formă a mandeismului. Alți cercetători sunt, însă, tentați să considere sectele botezătorilor doar ca mișcări pre-mandeiste. Dacă se situează în secolul al II-lea d. C. cronologia răspândirii mandeismului, de fapt, probabil mai veche, s-ar putea ca manicheismul să fi avut cu el legături directe de dependență, atestate, de altfel, de multe forme mitologice comune, și, chiar și de titlul uneia dintre operele lui Mani, *Tezaurul de viață,* care amintește evident de titlul principalului text mandeist *Ginza,* „Tezaurul".

Tipice în ideologia și mitologia mandeiștilor, în ce privește cercetarea asupra imaginii demonice în diferite culturi, sunt conflictul și separarea între cele două lumi sau cele două teritorii, Lumea de Sus și Lumea de Jos, cu caracteristici net



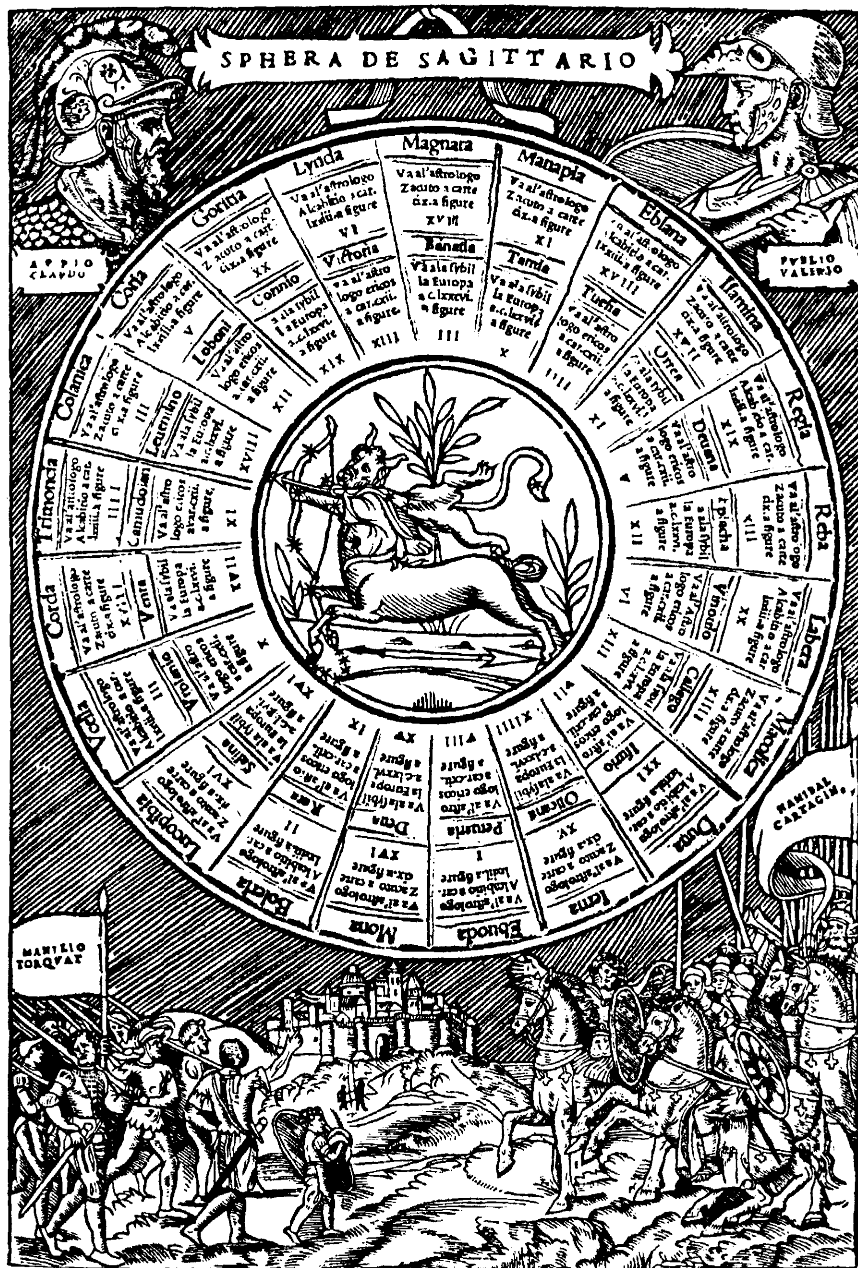
Pentru mandeiști Shahrat era corabia care **purta sufletele celor drepți la casa** lui Abathur (E. S: Drower Stevens, *Diwsan Abatur*).

manicheiste, independent de raporturile dintre manicheism și mandeism. Lumea superioară este locul în care se află lumina, iar lumina este considerată, în acest loc, ca substanță concretă, de o materialitate spirituală asemănătoare apei limpezi și strălucitoare. Este identificată cu Gloria sau cu Splendoarea și se manifestă în grade diferite, în toate ființele cerești și în suflet, care este o părticică a Gloriei. Este, în plus, inseparabilă de viață și-l caracterizează pe Trimisul-Mântuitor. Opuse Luminii sînt Tenebrele, *hashoka,* materie densă și apă neagră, care se află în Lumea de Jos, sediu al forțelor demonice.

În doctrina creației prezentă în redactări diferite și în mituri contradictorii, apare o incoerență tipică pentru sistemul mandeist. Mandeiștii nu par să accepte un dualism absolut, prin care cei doi termeni ontologici, Lumina și Tenebrele, ar trebui considerați eterni și coexistenți, și fac o referire expresă la mituri ale creației, în care universul sau o parte din el devin identice cu Tenebrele, în același timp fiind recunoscut rolul unui zeu, superior sau inferior, care este creatorul. Contextele sunt diferite și opuse și nu este posibil să se stabilească, pe baza unei documentări serioase, o evoluție internă a lor care să poată lăsa loc unei presupuse treceri de la concepțiile arhaice, în mod grosolan naturaliste, la o ideologie de ordin spiritual a creațiunii.

În această nesiguranță, fără pretenția de a reuși o sistematizare, se pot distinge două scheme cosmologice. Una, mai recentă, se bazează pe o tematică monoteistă care se pare că ar trebui explicată ca o reacție împotriva celui mai pur dualism arhaic. O a doua schemă, considerată mai veche, are, în schimb, caracteristici pronunțat gnostice și insistă pe contrastul dintre cosmos și Lumea Luminii. Conform acestei ultime scheme, creațiunea este opera unui demiurg aparținând infernului, *Ptahil.* Lumea creată de el apare ca negare și distrugere a împărăției Luminii căreia i se opune într-un dualism cosmic. Concepția arhaică este, astfel, fondată preponderent pe termeni opozitorii, dar conflictul pe care îl propune este destinat să se rezolve și să se modifice într-o nouă structură mitologică, treptat, pe măsură ce mandeismul tinde să se spiritualizeze și să aducă laude zeului stăpânitor, Marele Rege al Luminii sau Stăpânul Măririi. Ființa divină anulează contrastul dintre zeii opuși ai celor două principii, zeul lumii Luminii, numit și Marele Spirit sau Prima Viață, și zeul lumii infernale, *Ruha* sau Spiritul Minciunii. O asemenea evoluție prezumtivă a gândirii mandeiste s-a exprimat printr-o nouă doctrină a creațiunii. Cele două componente ale cosmosului, pământul și planetele, sunt opera a doi demiurgi opuși. Pământul nu este de origine divină, ci a fost creat de către o entitate divină, contrar voinței zeului suprem. În schimb, planetele au fost create de un zeu din infern, Ruha sau Ur, care ripostează, prin intermediul acestei creațiuni malefice, la creațiunea benefică a ființelor cerești.

Conflictul cosmologic nu încetează odată cu episodul creației, ci se proiectează într-o istoriografie sacră și izbăvitoare, care apropie încă o dată mandeismul de manicheism și de ideologiile gnostice și iraniene. Lupta dintre cele două regnuri va dura patru sute optzeci de mii de ani și se va desfășura ca o împotrivire a morții în fața Vieții, care, la sfârșit, este menită să învingă. Protagoniste ale acestei lupte sunt astrele și planetele, infernale prin natura lor, profeții și cei trimiși sau mesagerii și, în fine, omul, în care coexistă cele două elemente aflate în dispută, corpul, aparținând lumii Tenebrelor, și sufletul, iradiat de lumea Gloriei sau a Luminii. Forțele astrale și cele infernale profită de condiția mixtă sau degradată a omului și, prin el, încearcă să înfrângă lumea Luminii. Din acest motiv, povestea se derulează ca o înșiruire de episoade în care încercarea distructivă a Răului devine o poveste a patimilor, a acțiunilor perverse individuale sau colective, a dezordinii din natura umană. Alături de catastrofele cosmice, de inundații, de cutremure, provocate de influența nefastă și negativă a astrelor, apar păcatele și decăderea morală a omului, ca elemente esențiale ale conflictului, până când rasa umană



În credințele gnostice, mandeiste și manicheiste, semnele cerești, care aveau un caracter negativ sau pozitiv în astrologia clasică, se prezentau ca niște demoni malefici. Gravură din *Triompho di Fortuna* de Sigismondo Fonti, din anul 1520.

va fi nimicită, cu excepția unui cuplu prin care ființa umană își va redobândi condiția spirituală glorioasă de la origini.

În cadrul acestor evenimente, mandeiștii sunt gruparea umană în care Lumina-Suflet înfrânge forțele corpului-tenebre și capătă o misiune izbăvitoare și eliberatoare care se extinde atât asupra celorlalți oameni cât și asupra întregului cosmos. O asemenea ideologie a conflictului dualist și a victoriei finale are, desigur, exprimările sale mitologice și polemice. În primul tratat al cărții a noua din *Ginza de Dreapta,* este abordată insistent tema încălcării de către oameni a oricăror norme. Religiei mandeiste, care pornește de la revelația mântuirii, adusă de Trimisul Ceresc, i se contrapun șapte lumi infernale și fiecare dintre acestea este identificată cu una dintre religiile non-mandeiste, prin urmare cu Iudaismul, Creștinismul, Manicheismul și Islamul ca și cu alte mișcări mesopotamiene minore cu care mandeiștii avuseseră confruntări polemice deosebit de puternice. În spiritul celor ce s-au spus despre natura infernală sau demonică a Planetelor, fondatorii sau zeii acestor secte și religii au fost identificați ca puteri planetare, adică zeul ebraic El-El sau Adonai este soarele, Isus este, prin excelență, planeta înșelătoriei și a minciunii, Mercur, Mahomet este Marte, planeta violentă care-i extermină pe mandeiști. Este clar că o asemenea manieră de demonizare reflectă persecuțiile la care erau supuși mandeiștii, iar aceștia ripostează, calificând ca demonice religiile celelalte.

Dacă omul se află într-o stare de risc permanent, provocată de natura sa degradată, și este supus persecuțiilor din partea puterilor tenebroase și astrale, apar, pentru a echilibra o asemenea situație, intervenții cerești și divine care îl susțin în lupta sa și îi garantează mântuirea. Mesageri cerești, Salvatori, Paznici, Trimiși din diferite epoci cu o misiune precisă finală și escatologică, reprezintă celălalt aspect al mitologiei gnostice mandeiste. Dintre salvatori fac parte personaje misterioase ca Yokabar, entități divina ca Anosh Uthra, Abel, Seth, Ioan Botezătorul, Gnoza Vieții.

În cadrul conflictului dualist se regăsește o escatologie nu prea clară din cauza diversității tradiției cuprinse în texte. Ea este dominată de tematica apocaliptică și astrologică. Ultimele perioade se află sub semnul planetei Marte, ultima dintre planete, corespunzând triumfului temporar al Islamului și persecuției mandeiștilor. Conform unei tradiții diferite, timpul escatologic ia sfârșit cu o victorie finală a Puterilor Vieții. Dar, atât în una cât și în cealaltă versiune, sfârșitul este anunțat de semne precise menționate în texte. Unei epoci de pace universală îi urmează venirea domniei lui Ur sau Bel care durează patruzeci și doi de ani. El se instalează pe tronul lui Ptahil și devorează tot universul creat, planete, semne zodiacale, ceruri și pământ; apoi îi absoarbe, mistuindu-i în corpul său pe Ruha, pe demoni, pe Isus Cristos și pe necredincioși. Sufletele celor credincioși, eliberate din corpuri, se vor înălța spre tărâmurile divine. Soluția escatologică, propusă astfel, ar părea o înlăturare finală a dualismului, din moment ce, după distrugerea cosmosului și a demonilor, nu mai există loc pentru regnul tenebrelor. În ce privește numele lui Ptahil, acesta este interpretat ca fiind compus din *Ptah,* zeu egiptean, și cuvântul ebraic *El.* Infernul, ca lume a tenebrelor, este dominat de personaje ale căror nume au, uneori, o origine

certă, alteori sunt de proveniență contestabilă. Namrus, care este unul dintre zeii infernului, ar putea avea legătură cu Namrael, înger demonic prezent și în manicheism. Ur poate fi focul infernal devorator. Ruha, zeiță a infernului, este un spirit, cel puțin sub aspect etimologic, și se identifică, în polemica anticreștină, cu Spiritul Sfânt. Ea apare alături de zeul ebraic numit Jorabba (de la Jo, numele prescurtat al zeului ebraic, și *rabba*, „mare"). El este considerat un demiurg malefic. Dintre zeii emanați, de rang secundar în ciclul gnostic, Abathur este judecătorul persan al morților și numele său ar putea însemna „omul cu balanțele"[1].

Istoria demonului în manicheism

Mai bogată în izvoare și în teme demonice este marea religie dualistă întemeiată de profetul iranian Mani (216-277). Mani pune la baza profețiilor sale o apreciere pesimistă a istoriei și a prezentului, propunând astfel o distrugere a lumii actuale, considerată impură și bolnavă, în scopul redobândirii unei alcătuiri perfecte, în afara istoriei și de natură divină. Această temă gnostică a decăderii, a contaminării oamenilor și, apoi, a momentului izbăvirii, face parte dintr-un cadru mitologic extrem de bogat și de complicat, datorită asimilării multor motive din Gnoză și din alte medii religioase. Se pornește de la conștientizarea faptului că situația actuală este plină de nesiguranță și de răutate, amestec de spirit și materie, de lumină și întuneric, de bine și rău. Se dobândește conștiința decadenței acestui amestec care, tocmai pentru că este o situație anormală, presupune existența unei perfecțiuni anterioare, originare, din care a avut loc această decădere. Este necesară, în consecință, o „ruptură" izbăvitoare a situației actuale, ajungându-se la redobândirea perfecțiunii originare pierdute. Mitul gnostic-manicheist apare, din acest motiv, structurat în trei faze sau momente: faza unei perfecte dualități și diviziuni între cele două principii opuse, faza actuală care este a amestecării și a decăderii și, în sfârșit, faza restabilirii și a reintegrării modulului primordial. Poate fi înțeleasă astfel semnificația faptului că manicheismul este religia celor Două Principii sau a celor Două Rădăcini și a celor Trei Timpuri sau a celor Trei Momente.

Trăsătura fundamentală cea mai cunoscută și care caracterizează manicheismul este învățătura dualistă, de proveniență clar iraniană, conform căreia cele două Principii, Dumnezeu și Materia, coexistă, unul fiind la originea tuturor forțelor benefice, iar celălalt constituind sursa tuturor puterilor dăunătoare. Aceste principii eterne și nu născute, se mai numesc Lumina și Tenebrele, Adevărul și Minciuna, Binele și Răul. Opoziția este, de fapt, chiar aceea dintre Ahura Mazdah și Ahriman. Depășind dualismul pe care îl încercase zurvanismul, cele două principii apar ca doi gemeni născuți din Zurvan. Ahriman se naște diform, negru, cu miros respingător, și este fiul născut din îndoiala lui Zurvan care era disperat pentru că nu mai putea avea urmași. Beneficiind de dreptul primului născut, i se dă stăpânire jumătate din lume. Ahura Mazdah este celălalt fiu geamăn, luminos, frumos mirositor, perfect și devine stăpânul celeilalte jumătăți a lumii. În zurvanism, conflictul dualist este parțial rezolvat mitic, rezervându-i-se lui Ahriman un rol secundar, de înlocuitor (el este un simplu *shah,* pe când fratele său este *patikshah*)

Figură demonică manicheistă. Fragment de pictură murală de la Bäzäklik, Templul 9 (China), secolele IX-X.



și declarându-se că triumful final al binelui a fost deja hotărât. Aceste teme sunt preluate de manicheism care, însă, respinge explicit ideea naturii divine a răului și originea acestuia, prin nașterea celor doi gemeni. Ființa divină, Binele, este, în esența sa, lumină și este totuna cu Împărăția Luminii, Pământul-Lumină, Eterul-Lumină, nelimitat la nord, est și vest. Se învecinează, totuși, la sud, cu Întunericul, zonă în care puterea Tatălui Măririi este limitată de prezența negativă. Lumii perfecțiunii i se opune Împărăția Întunericului și a Materiei, iar cei care locuiesc acolo sunt în permanență purtați de un vârtej, până când ajung la locul unde Întunericul întâlnește Lumina.

În dualismul originar, reprezentat prin opoziția perfectă dintre cele două Împărății, apare o situație de criză în momentul în care locuitorii din Împărăția Întunericului, înălțați până la granița cu Lumina, sunt cuprinși de dorința puternică de a se bucura de binefacerile acesteia. În acest moment, setea de fericire, apărută astfel, face să înceteze vremelnic contrastul, luptele, mișcarea brutală care îi agitau mereu pe locuitorii Împărăției Întunericului și aceștia, conduși de Principele Întunericului, se unesc încercând să găsească un mijloc pentru a scăpa de „amestecare" și a se uni cu Lumina. În final, înarmați, trec bariera despărțitoare și năvălesc în Împărăția Luminii.

Această întâmplare fundamentală provoacă o schimbare în interiorul Împărăției Luminii, pentru că însuși Tatăl Luminii sau Tatăl Măririi iese din condiția sa de repaus și trece la acțiune, trebuind să-și apere Împărăția de năvălitori. Începe acum mitul luptei dintre Bine și Rău. Dar Zeul cel Bun, sau Tatăl Măririi, plămădit din bunătate, nu poate trece la luptă și emană sau „cheamă la viață din el însuși" o ființă intermediară, numită „Mama Vieții". Din ea este chemat (Mani nu folosește nici o dată cuvântul „creație") Omul Începuturilor, Primul Om, el corespunzându-i lui Ohrmizd (Ahura Mazdah) în tradiția zurvanistă. Omul Începuturilor are o dublă caracteristică: de erou eliberator și de victimă a durerii, pentru că este victorios doar după ce, în aparență, este înfrânt. Este înfrânt chiar atunci când coboară la granița dintre cele două Împărății, este dezbrăcat de armura sa, compusă din cele Cinci Elemente ale Luminii, își vede fiii devorați de demoni și este aruncat în abisul infernului. Mitologia infernului capătă aici o semnificație purificatoare, din moment de Omul Străvechi coboară din propria voință în adâncuri, se lasă înghițit de întuneric, tocmai pentru a duce acolo elementele sale constitutive, lumina din care este alcătuit, otravă și cauză a dezintegrării materiei înseși. Pus în lanțuri (mitul sufletului decăzut), înconjurat de demonii înspăimântători, într-o stare ca de letargie, Omul Străvechi se trezește pe neașteptate din amorțirea sa și-l invocă de șapte ori pe Tatăl Măririi. Se realizează astfel prima fază de reintegrare și de mântuire, destinată acum Omului Străvechi însuși. După această fază, urmează izbăvirea Elementelor Luminii din care este compus sufletul Omului Străvechi și care au rămas amestecate cu materia și prizoniere ale acesteia. Apare prin urmare drama unei a doua faze a mântuirii pe care o înfăptuiește Dumnezeu, punând bazele lumii vizibile. Abia acum, după mitul primordial și non-istoric, apare lumea, ca decor scenic al conflictului dintre Bine și Rău. Creator al acestui decor este zeul Mithra, Spiritul Viu, numit Demiurg în izvoarele grecești, artizan al lumii vizibile pe care el o construiește folosind corpurile principilor infernului numiți Arhonți. Spiritul Viu îi ucide pe Arhonți, îi jupoaie și din pielea lor



În dualismul creștin, textul evanghelic vorbește despre opoziția dintre cele două regnuri, paradisul și infernul, exprimate în lumea umană sub domnia morții (G. Savonarola, *Prediche dell'arte del ben morire*, Florența, 1496).

face cerul, din oase, munții, iar din carnea și excrementele lor, pământul (mitul originii infernale a lumii). În continuare, Spiritul Viu purifică părticelele de Lumină nemestecate cu materia și, cu jumătate din ele, alcătuiește cele două Corăbii ale Luminii, Soarele și Luna. Dintr-o a doua categorie a părticelelor de Lumină, adică din cele care erau amestecate cu materia în mai mică măsură, face astrele. Rămâne, totuși, o a treia parte, cele total amestecate cu materia, și pentru acestea este nevoie de o mântuire mai laborioasă și de durată. Salvarea lor este înfăptuită de către Entități apărute în urma unei a treia „chemări", dintre ele, cea mai importantă fiind Al Treilea trimis, Tertius Legatus, numit câteodată Mithra. Apare aici ciudatul mit al Seducerii Arhonților cuprinzând multe motive legate de demonologie și construite cu o fantezie care apare ca stranie pentru lumea occidentală. Al Treilea Trimis, în timp ce traversa cerul în Corabia Luminii (luna) își arată în fața Arhonților goliciunea excitantă sub forma unei „Fecioare a Luminii", iar în fața demonilor de sex feminin apare ca un tânăr strălucitor. Această apariție, care atestă natura bisexuală a celui de-Al Treilea Trimis, le provoacă o puternică stare de excitație Arhonților care elimină din corpul lor, sub formă de spermă, părticelele de lumină care mai rămăseseră acolo. Sperma aceasta, căzând pe pământ, dă naștere aici la cinci specii de plante, care stau la originea întregii vegetații. Partea umedă sau grasă a spermei dă, însă, naștere unui monstru marin pe care Omul Străvechi (Adamas-Lumină) îl străpunge cu lancea sa. La rândul lor, Diavolițele, acum gravide, sunt amețite de rotația cercului zodiacal și își nasc prematur foetușii sau Avortonii care se aruncă asupra plantelor apărute pe pământ și le devorează, absorbind lumina din ele. În fine, ființele demonice sunt cuprinse de senzualitate, se împreunează și procreează, înmulțind specia. În acest fel, partea din substanța luminoasă care mai trebuia salvată se afla captivă în corpul demonilor și în cel al plantelor. Mitul Seducerii Arhonților a avut o origine complexă. El are puncte de legătură cu un mit iranian zurvanist, conform căruia femeile, personificări ale răului, l-au urmat pe Satana și zeul cel bun (Ohrmizd), temându-se că ele ar putea dori să aibă raporturi cu cei drepți (oamenii), l-a pus în spatele lui Satana pe tânărul și frumosul zeu Narse, care le-a sedus.

Când Al Treilea Trimis a apărut pentru a-și duce la bun sfârșit opera de mântuire și eliberare, Materia, adică Împărăția Întunericului, reacționează. Ea este reprezentată prin Az, Senzualismul, și recurge la toate mijloacele pentru a mai reține părticelele de lumină care mai existau în el. Se străduiește, atunci, să concentreze toate resturile de lumină în două din creaturile sale care vor fi opuse Creației Bune. Sunt aleși doi demoni importanți, unul masculin, Asgaqlun, și celălalt feminin, Namrael, care mai întâi devorează toate neamurile de demoni (în care mai era prezentă lumina), apoi se împreunează între ei, dându-le naștere lui Adam și Evei. Apare astfel rasa umană care, conform unui cadru tipic gnostic, are la origine păcatul, violența și sexul, purtând astfel în ea stigmatul condiției sale. După aceste întâmplări, toată lumina rămasă este încorporată în Adam care devine obiectul unei noi încercări de salvare. Mântuirea lui Adam păstrează și ea toate caracteristicile gnostice, fie pentru că este concepută ca o consecință a unei „cunoașteri", a unei „conștientizări a proprie stări", fie pentru că face parte dintr-o mitologie foarte bogată. Adam zace captiv în materia care l-a creat



Opoziția manicheistă dintre cele două cetăți, terestră și cerească, care condiționează ideologia creștină a secolelor următoare, apare frecvent la Sf. Augustin. Ilustrație din *De civitate Dei*, (Basel, 1490).



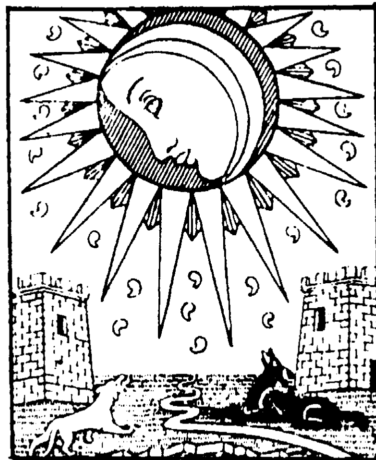
Sfârșitul lumii, în perspectivă apocaliptică, este o dramă cosmică prin care vicioșii sunt aruncați în groapa infernului, începând apoi o eră a noilor ceruri și a unui nou pământ (din *Biblia ilustrată,* publicată în 1534 de Luther la Wittenberg).

și ignoră prezența părticelelor de lumină care se află în el. Intervine, atunci, un Mântuitor care apare în texte sub diferite nume: Omul Străvechi însuși, Fiul lui Dumnezeu, Ohrmidz, Isus-Strălucirea Luminii. Acest Salvator îl scoate pe Adam din starea de letargie și-i cultivă conștiința originii divine sau luminoase a sufletului său. Al Treilea Trimis îl trezește pe cel adormit printr-un strigăt ascuțit, îl face să deschidă ochii, îl ajută să se ridice, îl eliberează de demoni prin exorcisme, îi explică totul despre originea demonică a corpului, despre natura luminoasă a spiritului până când „Adam se întrebă și se recunoscu pe el însuși"[1] (Teodor bar Konai). Tema mântuirii manicheiste devine astfel tema eliberării sufletului din captivitatea sa într-o structură corporală materială și demonică.

După ce Adam a fost trezit din somnul în care era cufundat, nu toți urmașii săi dau ascultare chemării cerești, oamenii continuă să se înmulțească și, astfel, să perpetueze cauzele care au dus la captivitatea sufletului. În același timp, lumina zace închisă nu numai în corpurile oamenilor, ci și în întreaga natură, în special în plante, în fructe, în arbori, toți așteptând să fie salvați. Mântuirea va avea loc într-o epocă apocaliptică în care forțele demonice vor purta ultima lor bătălie. Conform unei mitologii derivate către manicheism, probabil din surse creștine, care se combină cu influențe iraniene și orientale, ultimele zile vor fi precedate de semne și de nenorociri.

Va apărea un fals Mithra, călărind pe un taur, și el va fi, poate, personajul central al episodului final numit Marele Război. În Marele Război, Biserica Dreptății, aceasta fiind comunitatea manicheistă, va triumfa pentru totdeauna. *Rex magnus* va apărea, va prelua puterea și va fi slăvit de o nouă generație, chemată „să intre în posesia bunului său". Va urma Judecata de apoi, când sufletele, adunate în fața tronului, vor fi împărțite în bune și rele. Isus va domni scurt timp peste pământ, apoi va părăsi cosmosul împreună cu Aleșii și cu zeii protectori ai lumilor, ajungând în cele din urmă în Împărăția Luminii. După aceasta, părticelele de lumină, încă prezente în lume, se vor aduna astfel încât să formeze împreună o „statuie" care se va ridica până la cer ca o coloană de lumină. Globul pământesc a dispărut; damnații, demonii, lumea materiei și a întunericului se vor aduna cu toții într-un unic *bolos* și vor fi aruncați într-o groapă cosmică, pecetluită cu o piatră.

Motivele demonice revin în astrologia manicheistă care a fost puternic influențată de religia astrală a sabeilor. Soarele și luna apar ca pozitive din punct de vedere astrologic și constituie elemente esențiale în istoriografia mântuirii. Planetele și semnele zodiacale sunt, în schimb, apreciate ca malefice și negative, fiind considerate identice cu demonii. Semnele zodiacului, în mod special, sunt Arhonții Răutății și-și exercită puterea, în grupuri de doi sau de trei, asupra celor cinci sfere ale lumii materiale. Gemenii și Săgetătorul domină Lumea Fumului, Berbecul și Leul domină Lumea Focului, Taurul, Vărsătorul și Balanța domină Lumea Vântului, Racul, Fecioara și Peștii domină Lumea Apei, iar Capricornul și Scorpionul domină Lumea Întunericului. Întreg cadrul astrologic face parte dintr-o imagine cosmologică mai largă, care reia lupta dintre cele două Regnuri ca opoziție între elemente cosmice. Sf. Augustin ne oferă o informație precisă în acest sens: „Este un lucru adevărat că manicheiștii încredințează Poporului Întunericului cele cinci elemente pe care le numesc Fum, Întuneric, Foc, Apă și Vânt... Pentru a înfrânge aceste cinci elemente rele au fost trimise alte cinci elemente care fac parte din împărăția și din ființa lui Dumnezeu"[1].



Moștenirea demonologică a manicheismului: priscilieni, pavlicieni, bogomili, catari, albigenzi

Manicheismul a influențat timp îndelungat cultura europeană și se intersectează efectiv chiar cu curente ale creștinismului, aceasta durând până într-o perioadă relativ recentă.

Apărută în secolul al IV-lea d. C., erezia lui Priscillianus, episcop în Avila, s-a răspândit în special în Spania. Priscillianus a propus încă din anul 370 o concepție mistico-religioasă în care erau reunite elemente magice și forțe ascetice și spirituale puternice, de origine dualistă și gnostică. În gândirea lui Priscillianus și în formulările care apar, derivate din ea, în cadrul curentului priscilianist, revine tema care atribuie lui Satan crearea materiei și neagă mântuirea cărnii, conform unei spiritualități de tip gnostico-manicheist[1].

Cadrul conflictual manicheist se perpetuează într-o mișcare a pavlicienilor, apărută în Armenia în secolul al VII-lea d. C., răspândită apoi în Licaonia, Frigia, Tracia și Persia, stingându-se în secolul al VIII-lea din cauza persecuțiilor suferite în Imperiul bizantin. Din acest curent sectar care oscila între dualismele gnostice și creștinism, ia naștere în secolul al VIII-lea, în Tracia, curentul bogomililor. În doctrina pavlicienilor, creștinismul are puncte comune cu manicheismul prin distincția dintre Dumnezeu ceresc, creator al lumii binelui și al substanțelor spirituale, și un Dumnezeu creator al lumii terestre și demonice. Cristos apare ca un spirit angelic trimis în lumea materială[2].

Curentul bogomilic își ia numele de la preotul Bogomil (Teofil) și se răspândește în Bulgaria și Bosnia între al X-lea și al XVI-lea secol. Adepții săi se confundă deseori cu pavlicienii și catarii și cultivă o doctrină manicheistă mult modificată, conform căreia, la origine, nu existau două principii opuse. Dumnezeu, unicul, a dat naștere la doi fii, Satanael și Isus. Satanael se află la originea materiei pervertite în substanța sa, omul trebuind să se elibereze de ea prin renunțarea la raporturile carnale, la hrana pe bază de carne și la proprietatea privată. Erezia datează din perioada în care, în jurul secolului al VII-lea, mulți pavlicieni din Armenia se refugiază în Tracia[3].



Bogomilii au dus cu ei în teritoriile locuite de sârbi și de bosniaci, în care s-au refugiat din cauza persecuțiilor, un dualism net de tip manicheist. În imagine, o stelă funerară bogomilică din apropiere de Mostar (Bosnia), cu simbolurile tipice ale arcului și soarelui.

„Purii", în grecește catarii, sunt adepții unui cadru doctrinar caracterizat de aspirația către puritatea absolută prin intermediul ascezei. Au avut, probabil, o origine orientală, poate balcanică, cu puternice influența bogomilice, și au migrat către nordul Italiei, sudul Franței și regiunea Champagne, continuând să depindă de autoritățile orientale. Această migrație a avut loc între secolele al IX-lea și al XII-lea, dând naștere unei Biserici cu puternice tensiuni misionare care, în Franța, s-au concentrat în mișcarea albigenzilor și au determinat o reacție hotărâtă a papalității. La catarism, conflictul dualist devine foarte profund și se bazează pe o teologie elementară întemeiată pe contrastul cosmic și moral dintre Bine și Rău, din care se poate ieși numai printr-o riguroasă asceză. Și în acest caz, Cristos este doar un înger trimis de Dumnezeu ca să-i învețe pe oameni despre preponderența spiritului asupra materiei[4].

Ideile catarice se consolidează în marea erezie al albigenzilor, aceștia luându-și numele de la regiunea franceză Albi, acolo unde ei s-au refugiat masiv între sfârșitul secolului al XII-lea și primele decenii ale celui de-al XIII-lea, atrăgându-și persecuția și o adevărată cruciadă din partea Bisericii romane, acestea ducând, în final, la lichidarea mișcării. Organizați într-o Biserică propriu-zisă, albigenzii au reprezentat punerea în practică în mod organizat a ideologiei manicheiste și catarice și au predicat cu înverșunare împotriva mondenității bisericii și în favoarea reîntoarcerii la spiritul evanghelic. În centrul doctrinei revine tema dominației satanice asupra lumii[5].



Tradiția diavolului la slavi, baltici și ugro-finici

În privința slavilor orientali și a rușilor, se menține o prezență certă a unei influențe iraniene, directă sau prin intermediul sciților, cu reliefarea clară a unei concepții dualiste. Această ipoteză se bazează pe o informație care apare la Helmold[1], după care slavii făceau distincție între un zeu bun și unul rău numindu-l pe acesta din urmă, Diabol sau Zcerneboch. Diabol pare a fi varianta slavă a diavolului creștin, în timp ce Zcerneboch este Dumnezeul Negru, pe care A. Brückner[2] îl consideră provenit, datorită culorii sale caracteristice, din iconografia creștină. Nu mai există în această privință o atestare sigură, în texte sau arheologică, a opoziției dintre cele două figuri divine și de aceea, atât ipoteza influenței iraniene, cât și cea a substratului dualist, trebuie luate în considerare cu prudență.

Alte surse par, în schimb să probeze că, la slavii occidentali, aspecte demonice căpătase zeul Svarog sub înfățișarea lui Zuarasici, pe care izvoarele creștine îl considerau identic cu diavolul. Câteva figuri care pot fi considerate diavolești erau prezente în practicile magice, mai ales în vrăjitorie, care, după cât se poate afla din documente, este caracterizată prin trăsături șamanice, foarte probabil provenite, în Rusia și la cehi, din aria șamanică finică. Într-o cronică din secolul al XIII-ea[3], armata poloneză este condusă, în 1209, de o vrăjitoare care, prin taumaturgie, adică prin capacitatea sa naturală de a face minuni, a adus apă dintr-un râu, folosind un ciur, fără ca apa să curgă din el, *„et hoc signo eis victoriam promittebat"*. *Omeliarul Opatovici* vorbește, poate exagerând, despre femei care preparau otrăvuri, omorau copiii și pretindeau că pot provoca, prin procedee magice asemănătoare cu cele ale tempestarilor, grindina. Ele amestecau în mâncare sperma propriilor soți pentru a obține filtrele necesare vrăjior sexuale și de dragoste, sau le răpeau bărbaților și femeilor posibilitatea de a procrea. Din această categorie de credințe face parte și licantropia – transformarea prin vrăji a omului în vârcolac, care se pare că era deja răspândită la vechii slavi.

Herodot (IV, 105) spune că neurii, care trăiau pe malurile Bugului și ale Nistrului, se transformau o dată pe an, pentru câteva zile, în vârcolaci. Conform interpretării lui Brückner, neurii nu erau un popor, ci o castă de vrăjitori care practicau licantropia, numele lor fiind dat din greșeală de Herodot unei întregi etnii. Același autor consideră că răspândirea pe scară largă în țările slave a credinței în licantropie se explică și prin



Mitul zborului, tipic șamanic, însoțește istoria vrăjitoriei. Trei vrăjitoare, cu capete de măgar, cocoș și câine, pleacă pentru sabat (xilogravură din U. Molitor, *Von den Unholden oder Hexen,* Konstanz, 1489).

pericolul permanent pe care îl reprezentau lupii, o adevărată plagă pentru această zonă. De aici provine demonizarea lor. Dar pare sigur și faptul că, încă din timpuri străvechi, vârcolacilor li se atribuia capacitatea de a provoca eclipse de soare și de lună. În legătură cu o asemenea credință ar trebui explicat un pasaj din *Cântec despre oastea lui Igor,* în care se povestește că prințul Vseslav alerga noaptea ca un lup, de la Kiev la Tmutorokan și, alergând, îi tăia calea marelui Chors. Dacă acesta este soarele sau luna, manevra respectivă este o relatare mitologică a felului în care un vârcolac putea provoca eclipsele. Numele vârcolacului în slava veche este *vulko-dlak,* însemnând probabil lup-piele, adică „acoperit cu blană de lup"; acest termen apare în formele *vlukodlaku* (în bulgară), *volkulak* (în rusă), *wilkoalak* (în poloneză). Cuvântul din românește *vârcolac,* care înseamnă „eclipsă", derivat din celelalte, dovedește legătura dintre licantropie și mitologia lunară. V. J. Mansikka[4] a examinat amănunțit urmele folclorice ale legendei, din secolul al XII-lea până în timpurile moderne. Conform credinței, persoana care are capacitatea de a se transforma, când vrea, în lup-vârcolac poate fi recunoscută după unele semnalmente. Se consideră că este copil de lup și s-a născut cu picioarele înainte, partea superioară a corpului seamănă cu cea a omului în timp ce partea inferioară se aseamănă cu a lupului; inima și dinții sunt de lup. Pentru a se putea transforma, el va trebui să bea apă din urma lăsată pe pământ de un lup, sau se va învârti împrejurul unui trunchi de copac căzut la pământ și se va acoperi apoi cu o blană de lup. În noaptea următoare, transformarea va fi deplină. În Bulgaria se crede că vârcolacul ia naștere din sângele unui om ucis și trăiește chiar în locul în care s-a comis omorul, făcând ca pământul de jur-împrejur să devină neroditor.

În tradiția slavă vârcolacul se confundă cu vampirul, a cărui răspândire, totuși, nu este clar precizată. Cuvântul rusesc este *apyr* și Brückner, printr-o ipoteză prea îndrăzneață, consideră că provine din slava veche, *apyr,* în care *a-* este o particulă privativă și *pyr* ar însemna „pasăre". După informațiile oferite de Mansikka, vampirul, ca suflet al unei persoane decedate, ieșit din mormânt pentru a aduce neplăceri celor vii, apare în credințele sârbilor. Vampirul este, în mod special, spiritul răufăcător al persoanelor crude, al vrăjitorilor, care s-au transformat, în timpul vieții, în vârcolaci. Bea sângele celor vii și, deseori, o epidemie care lovește un mare număr de persoane este pusă pe seama lui. Mai există apoi și un vampir viu, care nu este reîncarnarea unui suflet ci, mai degrabă, o vrăjitoare care, folosindu-se de puteri demonice, ucide oamenii, aduce tot felul de nenorociri și provoacă furtuni.

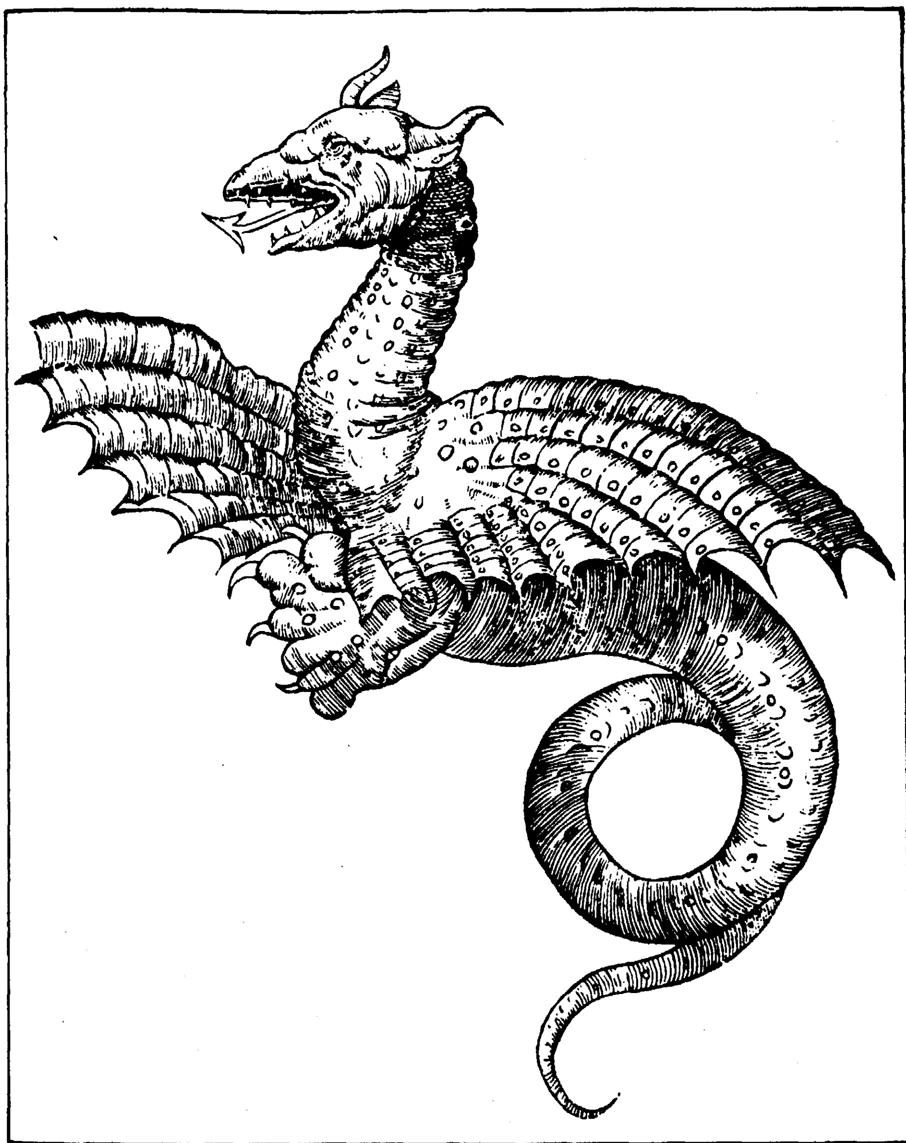
Din izvoarele preponderent creștine ale religiei vechilor populații baltice și din tradiția folclorică baltică rezultă că forțele demonice sunt deseori în legătură cu moartea și cu morții. O zeiță a morții este Giltine, Laumes sunt vrăjitoare care apar sub formă de coșmaruri, răpesc copiii și-i înlocuiesc cu burdufuri din piei de animale, iar Lituwanis călărește noaptea caii până îi obosește.

Mai bogate sunt informațiile referitoare la ugro-finici, marea familie de popoare răspândite pe o suprafață vastă în Europa și Asia. Fini-balticii, care au ca document principal cele două *Kalevala,* credeau în spirite locale cu un caracter ambivalent, în stare să facă rău dacă erau provocate, ca de exemplu, *tonttu,* spirit capricios, dar gata să



Un vârcolac care atacă un sat, într-o gravură de Lucas Cranach. Două psihopatii, licantropia și vampirismul, care apar ca năvăliri ale diavolului, conform culturilor slave din Europa Centrală (Boisteau, *Histories prodigieuses. Les Croniques de Nuremberg et le loup garou*, Paris, Biblioteca Națională).

ofere recolte bogate celor care îi aduceau ofrande. Diavol era considerat și Perkele sau Piru, zeu al tunetului, adoptat cu siguranță de slavi și de baltici. Și aici, cultul morților se intersectează cu mitologia demonică: *koljo* este spiritul care revine pe pământ, lituanianul *kouko* este spectrul care capătă și alte nume ca spirit, legat etimologic de



În lumea slavă și ugro-finică apare o clară identitate între dragon și diavol. În limba română, *Drac* înseamnă chiar „diavol". În imagine este înfățișat un dragon așa cum apare într-o gravură de Ulisse Aldovrandi.

germanicul *kobold*. La voguli este de amintit o divinitate Tarn, Taran sau Tarin, spirit antropomorfic care reprezintă principiul dualist al distrugerii, aducător de războaie, boli și sărăcie. Este închipuit, în general, ca spirit-femeie, reprezentând și focul nimicitor. La nord de gura de vărsare a fluviului Obi, vogulii venerează un zeu subpământean

negru la culoare, numit Kul Odyr, în stăpânirea căruia se află spiritele infernale (*menkva*). Pentru maghiari, reconstrucția romantică a vechii culturi, bazată în principal pe elemente lingvistice, a dus la stabilirea unei scheme dualiste eronate, atribuindu-i-se o origine iraniană: un zeu Armany, înrudit, după aceiași cercetători, cu Ahriman al iranienilor, ar fi fost aspectul obscur și malefic al realului, opus aspectului luminos reprezentat de zeul Hadur sau Haddur. Multe caracteristici folclorice evidente contrazic această mistificare din secolul trecut, făcând referire la diferite spirite ale răului. Numărul demonilor este mare și reprezintă situația negativă care se manifestă în special în fenomenele cosmico-meteorologice. Împreună cu ei acționează vrăjitorii și vrăjitoarele, fără să fie întotdeauna posibil să se opereze o distincție netă între cele două niveluri. Sarkany este „dragonul" care, în folclor, apare chiar și sub formele binecunoscute în poveștile și legendele din multe alte zone europene și care, totuși, la origine, trebuie să fi fost un demon al timpului meteorologic care aduce ploile torențiale și, cu coada sa, stârnește furtunile. Pe spinarea sa zboară vrăjitorul. Are puteri magice și reușește să-i transforme pe oameni în stane de piatră sau poate căpăta aspecte multiple pe care le va schimba după dorință. Trăiește în lumea de sub pământ, iar armele sale sunt sabia și luceafărul de dimineață. Este închipuit policefal, cu 7, 9 sau 12 capete și de dimensiuni uriașe. Pare, după unele semne, că ar fi participat la o luptă cosmică împotriva luminii, pentru că, încălecat pe un măgar, atacă soarele și luna, le răpește și le duce cu sine legate la șa. Boszorkany, mama sa la unguri, este, la început, bărbat și, apoi, femeie. În legislația antivrăjitorească de până la sfârșitul secolului al XVIII-lea, ea reprezintă generic vrăjitoarea și, conform legendei populare, nu moare dacă a transmis altora puterea sa. Manò este explicat în vechile dicționare ca *malus genius, daemon* și reprezintă un alt aspect negativ, cu o conotație nu prea clară. Guta, însă, apare ca un rău viclean pe care nici zeul suprem nu reușește să-l oprească și ca un demon care își lovește victimele printr-un atac de apoplexie. Tumorile maligne, carcinoamele, sunt dependente de Fene, demon care se ascunde într-un cuib, călătorește pe o sanie și-și devorează victimele. Iz, care, la origine, reprezenta sufletul mortului, umbra, este vrăjitorul malefic de la care provin bolile. Se revine la demonii cosmo-meteorologici cu Szél și cu Nemere. Primul este vântul, al doilea este vântul înghețat care vine de la nord, dinspre muntele Szekle. Vrăjitoarea, în sens generic, este numită *vasorru baba,* adică „bătrâna cu nasul de fier"; ea trebuia, la început, să fie un personaj benefic dar, apoi, a primit trăsături negative[5].



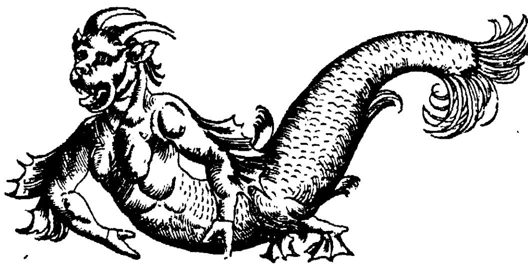
Diavolul în culturile paleobalcanice

O mitologie demonică, beneficiind de influențe iraniene și bogomilice, este prezentă la etniile paleobalcanice. La bulgari este posibil să se reconstruiască o mitologie cu trăsături analoge celor existente la slavii meridionali. Revine un mit dualist privitor la conflictul de-a lungul căruia Dumnezeu și diavolul iau parte la creațiune, diavolul fiind reprezentat și prin aspecte demiurgice. Același mitem apare și în Albania.

Printre demoni, spirite și genii apar figuri cunoscute deja din aria slavă: *lamia,* creatură demonică de factură vrăjitorească; *ursnice* sau *narusnice,* femei care dirijează destinul individual și care, în număr de trei, apar lângă leagănul nou-născutului, două favorabile, iar a treia, aducătoare de rele; *smej,* demoni și spirite meteorologice care se deosebesc de om pentru că poartă aripi de aur cu care se ridică în aer, fiind dotate cu o forță excepțională deoarece doboară un copac doar cu o suflare; *vampiri (lepir),* creaturi demonice foarte răspândite la bulgari, apărute din cadavrele persoanelor care nu au avut parte de spovedanie și împărtășanie, nu au fost binecuvântate cu crucea, nu sunt consolate de supraviețuitori prin ofrande aduse la mormânt, peste cadavrul lor a sărit o pisică sau au doar o fosă nazală; *usfrel,* o femeie invizibilă care se hrănește cu sângele oilor și al vacilor, dar și al taurilor și al oamenilor și circulă numai noaptea; *sabii,* spirite casnice, câteodată masculine, câteodată feminine, prezente ziua sub înfățișarea unor șerpi mici, printre ele fiind și *stupan,* protector al unor sate întregi împotriva străinilor și a bolilor; spirite demonice ale molimelor, cu înfățișare feminină, care ziua se odihnesc pe deasupra norilor, iar noaptea hoinăresc pe drumuri: acestora li se dă un nume colectiv de *bolki* și, printre ele, *morava* nu are o înfățișare anume, *senka* atacă femeile însărcinate făcându-le să avorteze, *didein* are aspect de berbec sau de capră, *cuma* este o femeie cu o înfățișare îngrozitoare, cu părul lung și unghiile ascuțite, având menirea de a aduce la lumină copiii și fiind personificarea epidemiilor; *vacricen,* adică vânturile considerate ca aducătoare de epidemii; *erenia,*un personaj cu o probabilă origine istorică, transformat de credința populară în vrăjitor; *mora,* uneori sufletul copilului mort nebotezat sau blestemat de părinți, iar alteori un spirit care locuiește în cimitir și apare câteodată sub formă de fantomă, alteori ca o vrăjitoare, chinuindu-și victimele cu vise urâte și coșmaruri, torturând animalele, luându-le sângele și laptele; *vlukolac,* vârcolac care ia naștere din sângele unui om ucis și face

ca pământul să devină neroditor; *gorska makva* având capul asemănător celui de bou și care chinuie copiii sugându-le sângele; *maravaja panna,* „femeia neagră" a cărei atingere este mortală pentru că aduce holera.

La albanezi există o mitologie care pune accentul pe conflictul dintre un principiu al răului și unul al binelui, primul numit *drague* (cu înfățișare de om sau de animal, întotdeauna de sex masculin), al doilea numit *kulshedra* (imaginat ca animal-femelă, invizibil, deseori evocat la plural în multe vrăji, acționând negativ asupra unui grup uman prin capacitatea sa de a opri căderea ploii, de a seca izvoarele, de a dezlănțui fulgerele fiind astfel într-o continuă luptă cu principiul binelui). Tot personaje demonice sunt *shtriga,* corespunzând cu vrăjitoarea de origine romană și creștină* și *bushtra-t,* vrăjitoare.[1]



*în lb. italiană strega – vrăjitoare. (n. trad.)



Greci, romani, etrusci



Pan, după o statuetă în teracotă din Staatliche Museum din Berlin.

Lumile infernale și demonice la greci și la romani

Asupra apariției și dezvoltării mitologiei demonice creștine, influența semitică se combină cu patrimoniul credințelor care aparțin epocii clasice.

Pentru greci, lumea infernului este un ținut dezolant, întunecos sau cu o lumină gri-plumburie, dominat de tristețe sau de groază, fără nici un fel de vegetație, situat în imaginație, în cea mai veche reprezentare a lui, dincolo de oceanul care se întindea în jurul pământului. Mai târziu, acest tărâm al morții a fost plasat sub pământ, devenind locul clasic în care ajung sufletele răposaților, după ce au trecut prin multe greutăți și încercări, pentru a duce acolo o existență care nu mai are nimic de-a face cu viața și care nu este decât o supraviețuire larvară. În Trimundus, lumea împărțită în trei regnuri, după înfrângerea Titanilor, stăpânul morților devine zeul Hades sau Adonius, denumit printr-o etimologie incertă și „Invizibilul", „stăpân al lumii întunericului"[1], locuind într-un palat trist cu uși de marmură și praguri de bronz, peste care cel care intra nu mai putea trece pentru a ieși[2]. Împărăția zeului capătă ea însăși numele de Hades. Ca zeu al morților și al lumii subpământene, capătă, la fel ca diavolul creșetin, un caracter fertilizator, legat de abundența anotimpurilor și de ritmul schimbării lor; acesta este un fenomen tipic pentru toate reprezentările legate de defuncți, care, împreună, dau naștere atât unor reacții de spaimă cât și miturilor de fecunditate subpământeană. La fel cum zeul bogățiilor aflate sub pământ a căpătat numele de Pluton, legat la greci de noțiunea de *plutos*, „bogăție". Nefiind benefic, el este dotat cu energia aflată la baza fecundității pământului și a misterioasei abundențe a bogățiilor subpământene. Soția sa, Persefona, Persefassa, este stăpâna Infernurilor, dar și zeitatea alternanței anotimpurilor, cea care determină ciclul viață-moarte al plantelor și al oamenilor, „pe care tu întotdeauna îi hrănești și ucizi totul"[3].

O divinitatea care abia mai târziu a fost asociată cu umbrele, cu infernul și cu noaptea este Hecate, formă de manifestare a lui Artemis. Ea conferă prosperitatea materială, elocvența, victoria, abundența în pescuit dar capătă, mai târziu, calitatea de stăpână a magiei și a vrăjilor, în special a celor necromatice, nocturne și funerare. Într-o asemenea ipostază, ea le apare magilor cu două torțe în mâini și sub înfățișarea de iapă, cățea sau lupoaică. Supraveghează răspântiile și, ca regină a fantomelor și a umbrelor, în statui apare ca o femeie cu trei capete (Hecate triformă).

Reprezentările topografice ale lumii infernale sunt la originea denumirii multor locuri care devin câteodată personificări mitice. Aheronul este marele fluviu al infernului, cu o curgere foarte înceată și mlăștinos, pe care sufletele morților trebuie să-l traverseze în barca lui Caron (Charon), Cocit, râul gemetelor, rămâne, însă, un curs de apă înghețată, afluent al Aheronului pe care sufletele sunt obligate să-l traverseze. Flegeton, un alt afluent al Aheronului, poartă un nume pe care grecii, în varianta Pyriflegeton, în legătură, ca sens, cu „foc" și cu „a arde", și-l imaginau ca având apa ca de foc. Ereb este personificarea tenebrelor infernale. Tartarul este, la Homer și la Hesiod, zona cea mai adâncă a Infernului în care diferite grupuri de zei învingători, conform teogoniei, îi țin prizonieri pe zeii învinși. Styxul, care va avea mai târziu toate caracteristicile unui râu al infernului, este la Hesiod primul copil al lui Ocean și, ca divinitate feminină, este mama Persefonei.

Din mitologia infernului fac parte și unii monștri semidivini care reprezintă frica de moarte, descompunerea cadavrelor, întunericul și momentul judecății, totul în relație cu destinul morții. Empuza este un spectru din preajma Hecatei și ia diferite forme, are un picior de bronz, se hrănește cu carne de om, își atacă victimele transformându-se într-o femeie frumoasă, urzește tot felul de necazuri pentru copii și femei. Eurinone, după cum spune Pausanias[4], este un demon care devorează carnea cadavrelor abia îngropate, lăsând din ele numai scheletul. Echinade, „vipera", are corp de femeie care se termină ca acela al șarpelui. Caron este celebrul luntraș înfățișat ca un bătrân monstruos cu barba căruntă și murdară, putând fi identic și cu unul dintre demonii etrusci ai morților. Cerberul, câinele cu mai multe capete, cincizeci, o sută, dar cel mai frecvent reprezentat cu trei capete, cu coadă de șarpe și cu șerpi pe spinare, nu dă voie morților deja intrați în împărăția întunericului să mai treacă prin porțile Hadesului și se hrănește cu carnea oamenilor vii. O valoare mitologică deosebită au Cheriile și Eriniile. Cheriile sunt, conform informațiilor homerice, divinități care apar din adâncuri, pe câmpurile de luptă, pentru a sfâșia cu ghearele cadavrele și muribunzii și a le sorbi sângele. Sunt înfățișate ca ființe înaripate, cu gheare lungi și colți mari, albi. Eriniile, numite eufemistic, cu scopul de a le îmbuna, Eumenide, „Binevoitorele", sunt divinități din sângele Uraniei (la Hesiod) sau sunt fiice ale nopții și ale Tartarului (la Eschil) care, invocate ca puteri răzbunătoare, țâșnesc din întuneric și îi pedepsesc pe ucigași. La început nu li se menționează numărul dar, apoi, apar trei, numite Alete, Tisifone și Megera, spirite înaripate, cu torțe și bice, și cu o coroană de șerpi pe cap. Pun stăpânire pe o victimă și o fac să înnebunească sau o sfâșie, urmărind-o în orice loc de pe pământ până când răzbunarea este înfăptuită. Alți câțiva zei din panteonul de pe muntele Olimp au și ei aspecte demonice ca element ambiguu și de respect față de puterea lor, în unele cazuri pozitivă. De exemplu, Ares, probabil de origine tracă, este forța brutală fără o motivație justă și fără echilibru, căreia îi fac plăcere sângele și omorurile în masă, se bucură de încăierări și de groaza pe care acestea o provoacă, trăsături care există deja în rădăcina numelui său, *ar,* apropiată de cuvântul din indiana veche *ar,* „a vătăma", „a dăuna". Nu este binefăcător, rău văzut de către ceilalți zei[5], sângeros, „furios", „violent fără nici o reținere", se bucură atunci când rănește și râde cu răutate adulmecând mirosul sângelui[6].



Cap de Bacchus-Liberus (detaliu de pe o urnă). A se observa coarnele curbate, detaliu care sugerează vigoarea falică a zeului (Muzeul din Angers).

Fiii săi demonici sunt Deimos – Frica și Phobos – Groaza, fiind însoțiți de Eris – Vrajba și Enyo, zeița distrugătoare a războiului. Tot violenți sunt și fiii săi Cycnos, Diomede din Tracia (ale cărui măgărițe se hrănesc cu sânge de om) și Licaon.

O influență mai directă vor avea asupra demonologiei creștine câțiva zei tereștri. Străvechiul Pan (de la care diavolul creștin ia unele trăsături) era zeul vieții păstorești și rurale, iar numele său însemna probabil, la origine, „a paște". Zeu al pădurilor și al modului de viață primitiv, străbate rapid orice distanță, sare pe stânci, se ascunde prin codri ca să atace nimfele și să le posede. Exprimă, astfel, viața liberă descătușată de legi, plăcerea totală pe care o dă natura sălbatică. Are totuși o putere irascibilă și de temut, la fel ca aceea care caracterizează „spiritele pădurii la populațiile primitive". Doarme în toiul zilei, prin peșteri și prin preajma turmelor sau în desișul pădurii și atunci este periculos să-l trezești chiar și cu sunetul de cimpoi care îi este drag[7]. Ca „puternic și sălbatic Pan"[8], le provoacă intrușilor și celor care îl trezesc pe neașteptate din somn o groază teribilă care-i țintuiește pe loc, numită de el „panică", acea „lovitură de bici a lui Pan"[9] pe care o răspândește și printre războinicii dușmani ai Atenei. Este zeul căruia îi place să se bucure de sex în formele lubrice și onanice ale acestuia. Apare deseori în iconografia care înfățișează alaiul lui Dionysos cu figura sa de ființă mixtă, jumătate om și jumătate animal, „în jumătatea superioară fără păr, în jumătatea inferioară păros și cu aspect de capră"[10], „grosolan", „cu două coarne", „copite de capră"[11].

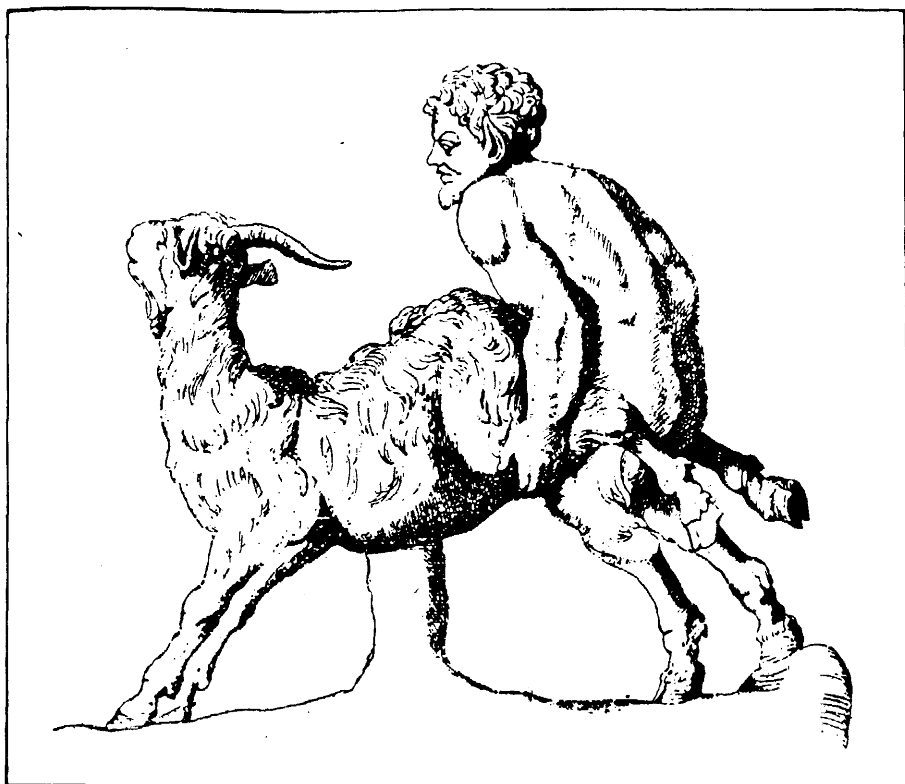
Cu satirii și cu Silenii ajungem în categoria divinităților terestre care sunt ființe intermediare, purtând numele dat de greci „demoni". Satirii care, împreună cu Silenii,



Memoria faunilor și a lui Pan are influențe asupra imaginației creștine. În imagine, un demon cu coasa morții. Gravură din secolul al XVI-lea.

apar în alaiul lui Dionysos, sunt prezentați ca demoni într-un pasaj celebru al lui Strabon[12]. Exprimă încărcătura lubrică și sexuală existentă în viața umană și în cea vegetală, sunt înfățișați cu trăsături ca de animal, cu coarne, coadă și picioare de capră, cu falus puternic pronunțat. Silenii, care sunt, din punct de vedere mitologic, satiri bătrâni, se pare că ar fi, la origine, oameni-cai, mascați ritual și, prin extensie, divinități caracterizate prin potența sexuală deosebită pe care o au cabalinele, în special catârii. Tot în alaiul lui Dionysos apare și Priap, cu un aspect obscen și însărcinat cu paza grădinilor de flori și de zarzavat. Este zeul cel mare al orașului Lampsac (azi Lampeski – n. trad.).

La romani, și mai apropiați de apariția demonologiei creștine occidentale, modelele demonologice grecești se îmbogățesc cu elemente de origine etruscă și italică. Referitor la zeii arhaici de origine italică, Ovidius[13] amintește de o zeiță Carna, Cardea sau Cardna care îi proteja pe copii, ferindu-i de vampiri și de *striges* care sug sângele nou-născuților. Robigo, care proteja grâul de dăunători, era în varianta sa feminină, zeu funest[14]. Consus, „cel care este îngropat", este zeul grânelor depozitate sub pământ, iar în epoca imperială capătă caracteristicile unei divinități subpământene a morții și a sacrificiilor făcute cu cruzime. Faun, sub înfățișarea de Incubus, este zeul care sperie oamenii cu vise și apariții înfricoșătoare. Este zeitatea forței sexuale dezordonate a locuitorilor din păduri,



Tradiția clasică menționează libidinozitatea neînfrânată și sterilă a satirilor, care va deveni o caracteristică a diavolului creștin. În imagine un satir în copulație cu o capră; sculptură grecească din R. Payne Knight, *A Discours on the Worship of Priapus,* Londra, 1865.

deoarece, la fel ca Inuus, se împreunează cu toate animalele[15]. Personajele derivate din el prin multiplicare sunt Faunii care corespund Satirilor de la greci.

În mitologia mortuară romană sunt prezente câteva divinități nefaste și răuvoitoare. Manes „Binevoitorii", numiți astfel pentru a-i îmbuna, sunt spirite ale morților înzestrați cu o putere preponderent îndreptată spre rău, fără o origine familiară certă, și, în zilele în care se deschide *mundus**, adică 24 august, 5 octombrie și 9 noiembrie, năvălesc pe străzile orașului, expunându-l la diferite riscuri. Divinitate funebră era și Tarpeia, celebrată la idele din februarie, în timp ce Angerona este considerată divinitatea propriu-zisă a morții și a morților sau a tăcerii religioase. Zeiță a febrei malarice era Februa, cu un altar pe Palatin și alte două în locurile cel mai frecvent lovite de boala respectivă, pe Esquilin și în valea Quirinalului.

Multe figuri aparținând tipologiei malefice apar în *Tabellae defixionis,* documente de interes magico-religios, constând în plăci metalice, de regulă din plumb, cu inscripții

* groapă adâncă, puț, pe colina Palatin din Roma, care se credea că ar face legătura cu lumea infernului; era acoperit cu *petra manalis*- piatra Manilor. (n. trad.)



Defixio, cu invocația către un Demon, pentru a anihila în cursă caii unei crescătorii. Este o placă subțire de plumb din secolul al II-lea î. C., găsită în Cartagina într-un mormânt roman. În partea de sus, un desen hașurat oval reprezintă Circul (arena). La baza sa liniile verticale paralele sunt *carceres* din care plecau carele în cursă. În dreapta și în stânga imaginii sunt numele cailor care trebuiau loviți cu ajutorul vrăjii. Pe marginea din dreapta și sub *carceres* se pot citi litere magice și „cuvinte efesiene" (printre care *Abraxas*). Pe ultimele rânduri, formula magică „Demon.qui.(h)ic.conver/sans.trado.tibi.(h)os.equos.ut.deteneas./ illos.et.implicentur/ (n)ec.se.movere.possint" (CIL, VIII, nr. 12504).

care conțin formule magice în vechi dialecte italice, în latină și în greacă. Perioadele variază de la *Tabellae* foarte vechi, de la osci și din regiunea Campania, la *Tabellae* care ajung până în secolele al III-lea și al IV-lea d. C. Formulele menționate cuprind o categorie specială de *exsecrationes, detestationes, devotiones,* în sensul că, prin intermediul lor, anumite persoane dușmane sau față de care se nutrește ură, să fie destinate sau jertfite zeilor infernului, făcându-le *sacrae* și obținând în acest fel ca însușirile lor fizice și morale (deseori vigoarea sexuală masculină sau fecunditatea și frumusețea feminină) să fie diminuate, alterate, distruse, ajungându-se până la moarte. Aceste *tabellae* sunt numite *defixionis* deoarece, pentru a face să crească puterea de neînlăturat a formulei, placa de metal era străpunsă de cuie sau cu vârful cuțitului, pentru a asigura o acțiune eficace asupra corpului sau părților de corp ale persoanei care se dorea să fie lovită. Suntem, în acest fel, aproape de vrăjitoria creștină care urmărește să anihileze forța unei persoane prin *făcături* legate de diavol. În mare parte, *Tabellae*, mai ales cele de *devotio,* adică de dedicare a unor persoane zeilor infernali, apar îngropate în morminte sau în preajma acestora, fiind introduse prin canalul libatoriu*, pentru ca blestemul pe care-l conținea formula să fie întărit de morți și de forțele subpământene.

Limbajul și conținutul formulelor sunt variate și reflectă diferitele straturi sociale în care ele apar. De exemplu, așa-numitul *Blestem de la Vibia,* descoperit la Capua, în 1876, cu o formulă în limba oscă, îl blesteamă pe un oarecare Pacius Clovatius „când ia în mână pâinea, să n-o poată mânca și nici să nu-și poată domoli foamea". În altă parte, victima este dată în grija unei divinități osce și se cere ca fața, sufletul, viața lui Stenius Calavius să se afle în mâinile Proserpinei[16]. O altă *Tabella*[17] îl dă pe Plotius pradă Proserpinei, soția lui Pluton. „Oh, milostivă, frumoasă Proserpina... iai sănătatea, mâinile și picioarele, culoarea, forțele, viața lui Plotius. Dă-i-l lui Pluton, soțul tău... Dă-l pradă febrei la patru zile, la trei zile și în fiecare zi... ca să-l doboare, să-l strivească, până ce-i vor scoate sufletul... Oh, Proserpina Salvia, îți dau în dar nările, buzele, urechile, limba, dinții lui Plotius... boașele ca să nu mai poată urina, fesele, anusul, femururile, genunchii..."



* canal libatoriu – spațiu strâmt ca o conductă prin care rudele mortului strecurau alimente, diverse obiecte, ca ofrandă adusă zeilor. (n. trad.)

Demonul etruscilor

Reprezentările despre Infern și malefice ale etruscilor au influențat și ele, probabil, mai ales sub aspect iconografic, figura diavolului creștin. Printre aceste reprezentări trebuie amintit Vetis, ca zeu al infernurilor care apare în postura cea mai funestă la Fegato, în regiunea Piacenza. Ar putea corespunde lui Vedius sau Veiovis, Jupiter nocturn al fulgerelor la romani. După A. Grenier[1], inscripția *Cvlalp* din Fegato-Piacenza s-ar referi la două divinități, Culsu și Alpan. Culsu este o Erinie, reprezentată cu făclie și spadă în mână sau, poate, cu foarfece pentru a reteza firul vieții. Alpan, în schimb, este unul dintre numeroasele spirite feminine care, după unii cercetători, ar fi aceeași cu Persefona de la greci. Velcanus, Vulcan al romanilor, apare ca un zeu ostil care trimite fulgerele peste oameni. Mantus și Mania corespund perechii infernale Hades-Persefona care mai apare și ca Aite-Persipnei.

O componentă fundamentală a religiei etrusce este cea escatologică, cu o dezvoltare deosebită a reprezentării lumii infernurilor. Pare cert că, începând din secolul al IV-lea î. C., s-a constatat în escatologie o elenizare crescândă și, în același timp, o suprapunere peste vechile credințe a ciclurilor mitologice grecești, câteodată mult modificate. Iese în evidență, în toată complexitatea lui destinul morților așteptați într-o lume a infernurilor, deseori dominată de groază. Moartea însăși este reprezentată ca o călătorie sau ca o coborâre *ad infera,* după trecerea morților printr-o poartă care nu mai permite întoarcerea.

Se poate face observația că și concepția grecească originară a împărățiilor lui Hades și ale Persefonei s-a redimensionat prin asimilarea unor idei indigene despre lumea subterană a celor decedați, aceștia având în permanență tendința de a reapărea și de a-i amenința pe cei vii. Sunt frecvente întruchipările demonice sau ale unor divinități infernale. Charun, Caron, este figura demonică substanțial diferită de cea grecească purtând același nume, până în punctul în care R. Pettazzoni presupune o altă reprezentare de origine etruscă, având o probabilă legătură cu zeul mesopotamian Nergal. Charun este un zeu sau semizeu care nu este prezent în lumea de dincolo, ci doar în momentul morții și al însoțirii mortului în Hades. În plus, îl lovește cu un ciocan, acesta simbolizând, probabil, momentul violent al trecerii dincolo de viață. Principalele sale caracteristici îl prezintă ca un demon de factură semianimalică, acesta reprezentând descompunerea cărnii. Are nasul mare și coroiat, amintind de ciocul unei păsări de pradă; forma alungită și ascuțită a urechilor ar putea atesta o evoluție antropomorfică a unui tip animalier



Charun, demon infernal, pictat pe un perete din mormântul familiei Anina în Tarquinia (sfârșitul secolului al III-lea – începutul secolului al II-lea î. H.).

originar cu trăsături cabaline, dinții rânjiți care, în monumentele unde rictusul buzelor le descoperă, amintesc de imaginea unui carnivor gata să-și sfâșie prada, culoarea albastru-închis a pielii în statuile policrome. Cu totul întâmplător are alte trăsături: aripile, șerpii pe cap, pe umeri, în mână sau alături de el, torța, măciuca și cangea.

Un alt demon, care-l însoțește pe Caron sau apare și singur este Tuchulcha, care păstrează trăsăturile primitive de animal, ciocul și ghearele păsărilor de pradă, aripile și șerpii strânși în pumn sau printre șuvițele de păr. Figuri demonice diferite însoțesc mortul, sau îl primesc în lumea de dincolo, și lor le sunt dedicate ceremonii funebre atestate prin diverse mărturii: furia Nathum într-o oglindă aflată în Muzeul din Berlin, zeița morții Leithn în oglinda din Perugia, diferiți demoni cu picioare ca o coadă de pește, Tritoni, Tifoni și Scille, zeița Vanth cu aripi mari, îmbrăcată sobru, purtând o cheie, o posibilă reprezentare a sorții implacabile, imaginea sa aflându-se în mormântul François din Vulci, câțiva demoni-scribi care înscriu toate faptele mortului într-o carte, în imaginea din Mormântul Scuturilor din Tarquinia. Peste întregul Hades, în fine, domnește perechea Hades-Proserpina. Același rege al Infernurilor, Hades, apare cu capul acoperit de o blană de lup în Mormântul Balaurului din Tarquinia.

Semnale de magie neagră și de vrăjitorie avem și în unele *Tabulae defixionis* etrusce. Invocații către divinitățile infernului pentru ca acestea să provoace moartea și impotența sexuală pot fi considerate cele două statuete de plumb datând din secolul al III-lea î.C. găsite într-un mormânt din Sovana, cu inscripții, goale și cu mâinile legate la spate.

Această demonologie mortuară pare să fie confirmată de credința în mulțimea de fantome care năvăleau prin sate și orașe, ieșind din groapa numită *mundus*, credință



Zeii infernali Hades și Persefona, într-o pictură din Mormântul Golini, de la Porano, lângă Orvieto (ultimele decenii ale secolului al IV-lea î. C.).

care de la etrusci a fost preluată de romani. *Mundus* era o groapă consacrată zeilor infernali și morților și constituia o cale de comunicație între cei vii și împărăția morților. Apare cu claritate în unele piese arheologice etrusce, de exemplu în seria de urne funerare de la Volterra și Perugia, având sculptat pe ele un fel de altar din care iese, invocat de un



războinic, un monstru înfățișat cu corp de animal. Etimologia cuvântului *mundus* are, probabil, la bază termenul *mun-,muni-,* „loc subteran“, „mormânt“. Informațiile despre această groapă provin doar din lumea romană și știm că: *a) -mundus* este locul tipic în care se află Infernurile[2]; *b)* - când este deschisă, ridicându-se piatra manială (*lapis*

Demonul Vanth, pictat pe un perete din mormântul familiei Anina la Tarquinia.

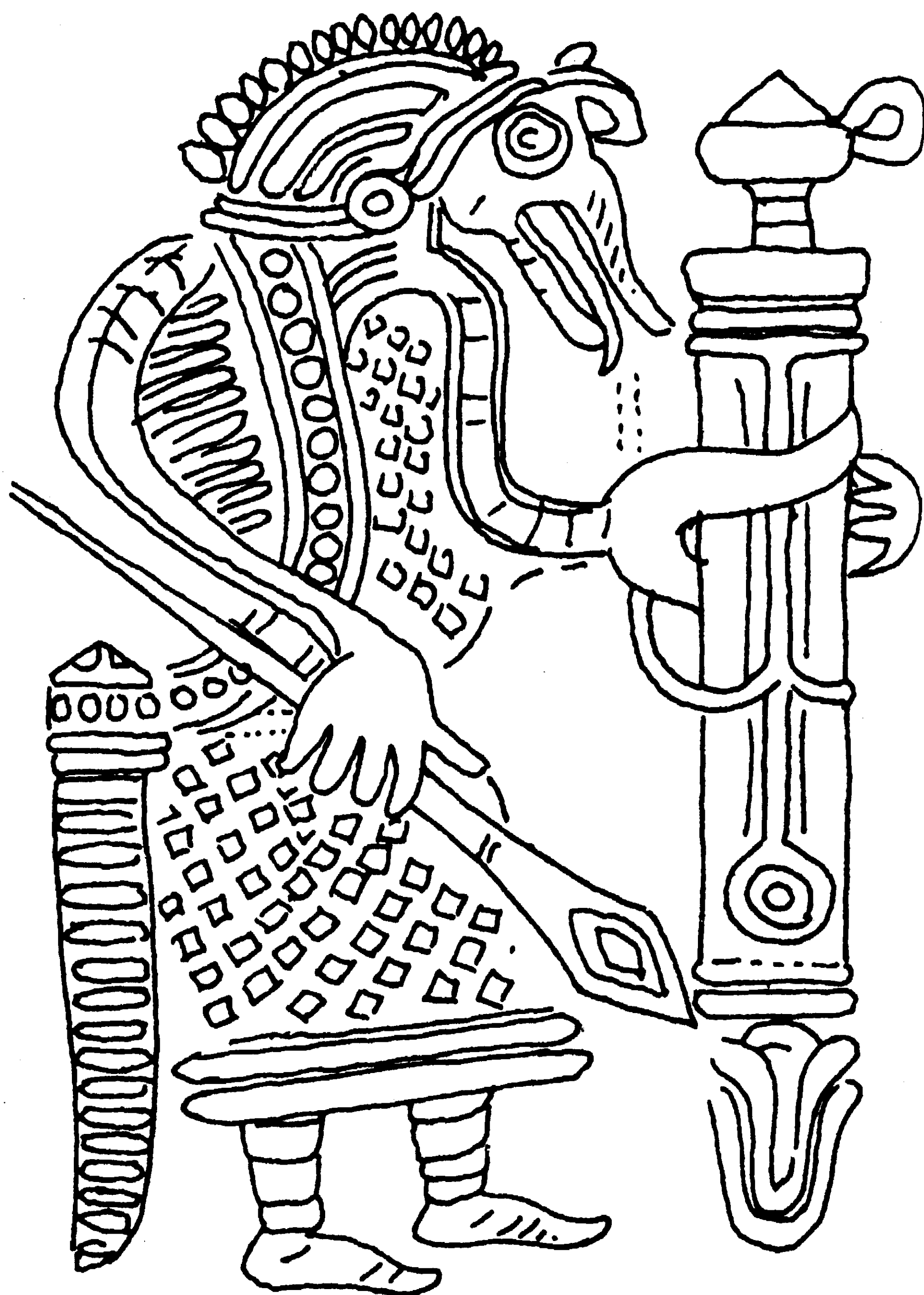


manalis) este ca și cum s-ar fi deschis poarta Infernurilor și, pe acolo, ies zeii subpământeni și răufăcători[3]; *c) - din mundus* ieșeau, împreună cu zeii infernali, *manii,* sau fantomele morților; *d)* ritualul special pentru deschiderea gropii, numit *mundus patet,* era celebrat, nu știm în ce fel, de trei ori pe an la Roma. Consecința acestui eveniment era o măsură ciudată de interdicție sau tabu care ducea la întreruperea unor acțiuni fundamentale, pentru stat și societate (recrutarea de militari, începerea unor războaie, căsătorii, adunări etc.), pentru că se presupunea că orașul era invadat de morți[4].





Diavolul și răul la germani și celți



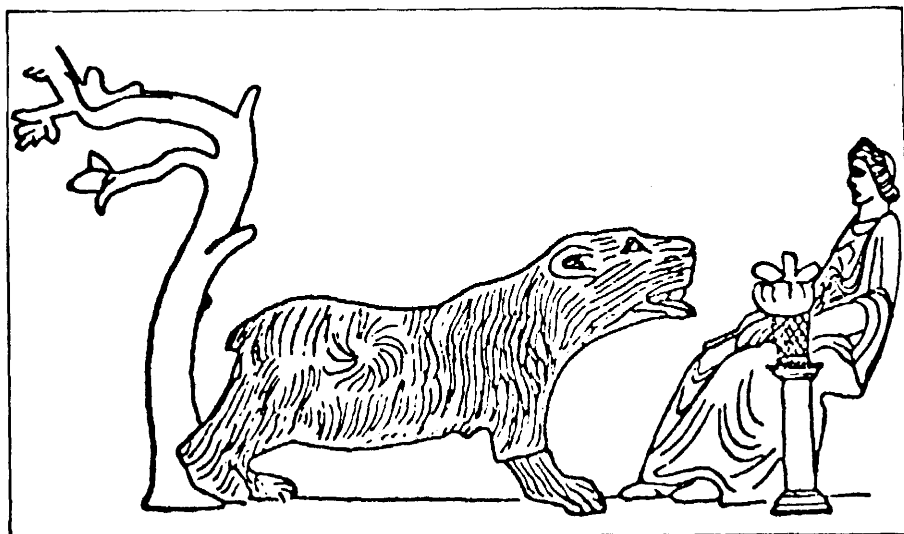
Luptător travestit în lup, cu spadă pe care apar amulete și simboluri magice. După o gravură de pe teaca de argint a unei spade, găsită la Gutenstein, în Germania (aprox. 600 d.C.)

Reprezentările demonice la germani și celți

În panteonul germanic, Loki este, prin excelență, o divinitate ambiguă care aparține categoriei zeilor și, totuși, are și o certă încărcătură demonică. În sistemul religios germanic, el reprezintă rebeliunea forțelor contrare ordinii cosmice și divine. Reprezintă, deci, momentul în care energiile unei libertăți instinctive se revoltă împotriva rigidității legilor. Numele nu are o etimologie sigură, fiind considerat de unii cercetători legat de verbul *lukan*, „a închide", zeul provocând „închiderea", adică prăbușirea lumii; după alții, ar avea aceași rădăcină indoeuropeană cu latinescul *lux*, reprezentându-l astfel pe zeu cu rolul său bivalent de aducător al luminii-foc și de distrugător. În această ultimă variantă, care reunește în aceeași figură caracteristicile întemeietorului cultural și ale înșelătorului (*trickster*), Loki a fost considerat ca apropiat de diferite figuri mitologice ca Prometeu, Hefaistos, Lug, Lucifer. Conform altor ipoteze, Loki este, în esența sa, un zeu al vegetației și al forțelor subpământene care veghează la reînnoirea naturii, cu un important rol fecundator dar, în același timp, și distrugător.

În textele nordice este, în general, protagonist al unor evenimente care apar ca dezonorante dacă sunt apreciate din punctul de vedere al legilor divine. Este numit Arțăgosul și este primul tată al minciunii: „Este o rușine vie pentru toți, atât pentru muritori, cât și pentru nemuritori"[1]. Mai are numele de Loptr, este fiul lui Farbauti, „Loviturile primejdiei", și Laufey, „Insula înfrunzită". Dacă se face o interpretare bazată, în special, pe etimologiile acestor nume și pe semnificația epitetelor atribuite lui Loki și zeilor din ciclul său, s-ar părea că, cel puțin la nivelul textelor scandinave și ale saga, ne aflăm în fața unor mituri naturaliste. Într-un asemenea context, Loki este focul care ia naștere în pădure de la un fulger. Această interpretare ar explica destul de plauzibil bivalența fundamentală a zeului, care are dubla caracteristică a focului aducător de distrugere, dar și de căldură și viață.

Loki, aflat în plină lume divină, pregătește bătălia finală în care vor fi distruși cosmosul și zeii. El este tatăl lupului Fenrir, care-l va înghiți pe Odin în Ragnarök. De fapt, Loki a avut mulți copii cu trăsături demonice de la soții diferite. De la zmeoaica Pământului Giganților, numită Angrbodha, l-a avut pe lupul Fenrir, pe șarpele cosmic numit Jörmungandr și pe Hel. Zeul-tată, când a aflat că pe Pământul Giganților creșteau asemenea creaturi monstruoase, le-a chemat înaintea sa; a aruncat șarpele cosmic pe fundul mării, unde se află și astăzi, încolăcindu-se în jurul lumii; a trimis-o pe Hel în

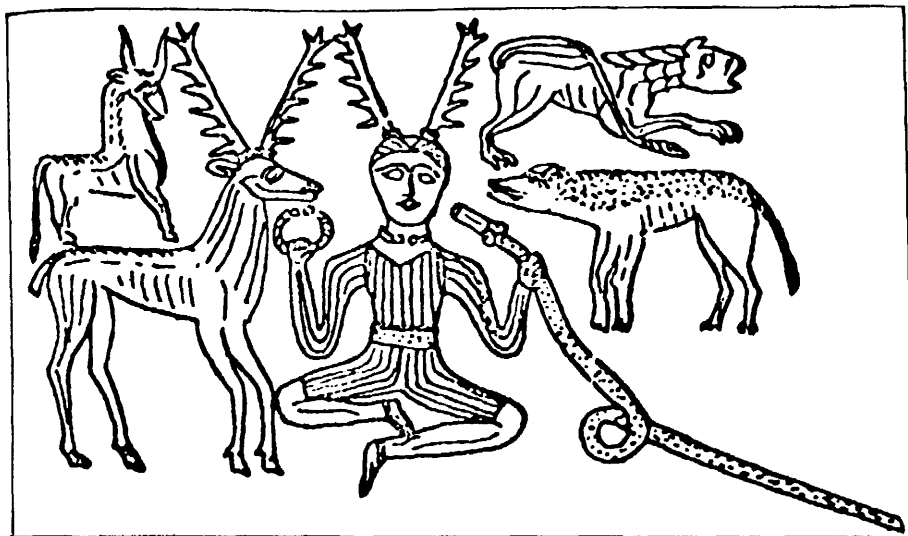


Zeița celtică a urșilor, Artio (grup statuar din bronz de la Berna). După P. M. Duval, *Les dieux de la Gaule*.

Niflheim, „Casa Ceții", dându-i în stăpânire pe cei care mor de boală și de bătrânețe, cu rang de regină a morții.

Trăsătură demonică a lui Loki se manifestă și prin capacitatea sa de a se transforma încontinuu, așa cum rezultă din bogata mitologie care se referă la el. Într-un mit se povestește că zeii îi porunciseră unui gigant să construiască cetatea de la Asgard, promițându-i drept răsplată pe Freyia, cea mai frumoasă dintre zeițe. Când cetatea era pe cale să fie terminată, zeilor le-a părut rău de promisiunea făcută și i-au cerut lui Loki să găsească o soluție pentru a-l împiedica pe constructor să termine la timp lucrarea. Loki s-a transformat în iapă și l-a sedus pe armăsarul cu care gigantul căra materialele. Zeul devine astfel mama lui Sleipnir, calul cu opt picioare călărit apoi de Odin. S-a transformat în șoim ca s-o răpească pe zeița Idunn de la un alt gigant, în muscă pentru a fura colierul zeiței Freyia, în vrăjitoare pentru a-l împiedica pe Balder să se întoarcă în infern. Ca *Trickster* și aducător de distrugere, Loki îi provoacă moartea tânărului zeu Balder care are, probabil, legătură cu divinitățile ce reprezintă în Orient moartea și învierea. În versiunea dată de Snorri morții lui Balder, când zeul are în vis premoniția propriei sale morți, mama sa, Grigg, le cere tuturor celorlalți zei să jure că nu-l vor ucide, dar uită să-i ceară și vâscului acest jurământ. Loki, consilier funest, care aduce moartea prin viclenia sa, cunoaște acest detaliu și, când toți zeii dau lovituri inutile invulnerabilului Balder, îl convinge pe prințul Hödhr, orb, să tragă cu o rămurică de vâsc în erou. Vâscul se transformă într-o săgeată și îl ucide pe Balder.

În religia germanică, mitul lui Loki trebuie inclus într-o tensiune dualistă și opozitorie între bine și rău, căldură și gheață, care apare încă din miturile creației. Sunt localizate diferite regiuni ale râului cosmic și natural. Aflăm din *Edda lui Snorri*[2] că, la origine,



Zeul celtic cu coarne de cerb, cu *torques* și șarpe cu cap de berbec. Este reprezentat ca Stăpân al Animalelor (ornamentație de pe o căldare mare de la Gundestrupo). După P. M. Duval, *Les dieux de la Gaule.*

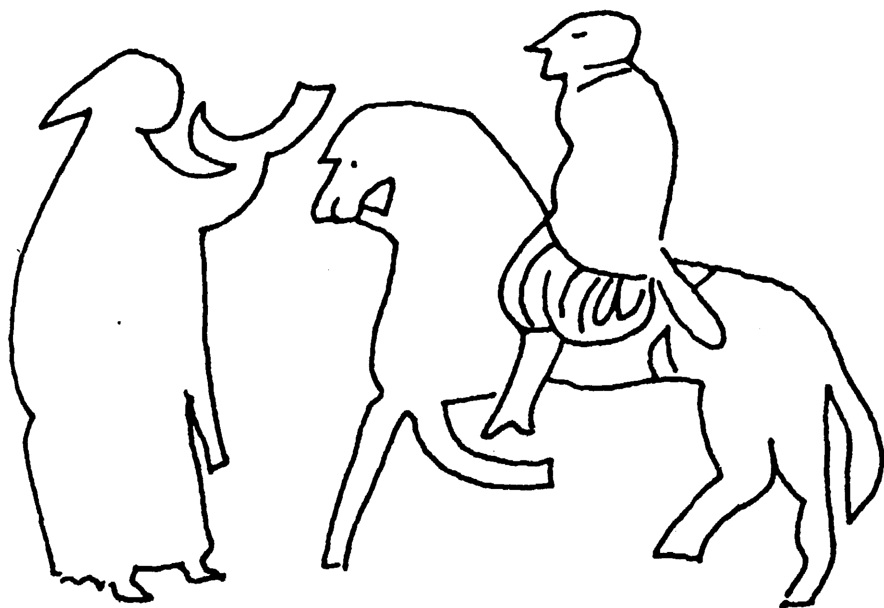
înainte ca lumile să fi fost create, între Niflheim, „Casa Ceții" la nord și Muspellsheimr, „Casa Distrugătorilor Lumii" la sud, se afla o regiune abisală numită Ginnungagap. Dintr-un izvor aflat în Niflheim au luat naștere cursuri de apă numite Elivagar, „valuri de Gheață" care, ducând cu ele ger și spume otrăvitoare, au acoperit partea de nord a abisului (Nifelhim) cu o pătură de gheață. Aceste două regiuni din jurul abisului primordial, la nord și la sud, reprezintă o opoziție între gheață și căldura puternică, pentru că, într-adevăr, Niflheim este împărăția înghețată a morților. Muspellheimr este împărăția gigantului focului. Nordul este întinderea imensă a îngrămădirilor de gheață imobilă, iar dinspre sud țâșnesc scântei dintr-o mare de flăcări în continuă mișcare. Spațiul din mijloc, pe care Adrian din Bremen îl numește „*immane baratrum abyssi*"[3], este Ginnungagap, cuvânt care ar putea să însemne „prăpastie căscată", o „mare deschidere de prăpăstii", poate în legătură și cu rădăcina *ginn,* „magie". Abisul ar fi, astfel, populat cu forțe magice și demonice pe care zeii nu reușesc să le controleze. Chiar în acest abis se naște, în mitul originar, primul om macroantropic sau cosmic, Ymir, caracterizat și el în prima sa reprezentare, ca o entitate malefică, chiar dacă ulterior se profilează ca un corp gigantic din care iau naștere toate realitățile.

Pe aceste baze se dezvoltă o cosmologie mitică permanent caracterizată de conștiința faptului că lumea, creată din gigantul primordial (macroantropic), condusă prin legi de către zei, rămâne într-un permanent pericol de prăbușire, deoarece în ciuda eforturilor zeilor și ale oamenilor de a o apăra, nenumărate sunt forțele demonice care se răscoală pentru a distruge. Istoria lumii se încheie, apoi, printr-o distrugere finală, după care vor exista noi ceruri și noi pământuri.

Există, și am menționat deja aceasta, rezerve de energie demonică amenințând ordinea universului cu prăbușirea în haos sau, în orice caz, ele sunt pline de riscuri demonice în ce privește omenirea. Niflheim este lăcașul morților și al fantomelor și ele vor rămâne acolo în condiții triste până la sfârșitul escatologic. Accesul în Hel sau Niflheim se face printr-o peșteră întunecoasă aflată printre prăpăstii și apărată de câinele infernal Garmr, cu blana năclăită de sângele răposaților care au încercat să fugă și pe care el i-a sfâșiat. La granița ținutului Hel este râul Gjöll, „Urlătorul”, peste care se trece pe un pod de aur, iar dincolo de acesta sunt Poarta Hel și, în spatele ei, regina Morților. Din regiunea infernală mai face parte și Naströnd, Tărâmul Morților, un loc de pedeapsă, departe de soare, cu porțile orientate spre nord, cu casele acoperite de șerpi, unde sunt pedepsiți vinovații de adulter și de sperjur, ca și asasinii, cu toții trebuind mai întâi să treacă prin râul Slidhr, „Groaznicul”, care are, în loc de valuri, cuțite și săbii ascuțite. Regina iadului se numește Hel și este născută din Loki. Palatul său poartă numele de „Frig de lapoviță” și are ca sclave Senilitatea și Imbecilitatea, farfuria sa este Foamea, tacâmurile sunt Zgârcenia, așternutul este Infirmitatea, perdelele sunt Umbra Dureroasă. Carnația ei este jumătate lividă și jumătate încruntată și respingătoare.

Un alt rezervor de puteri distructive și demonice este Țara Giganților. În textul lui Snorri[4], zeii le-au acordat Giganților dreptul de a stăpâni o porțiune din țărmul Oceanului care înconjoară pământul rotund. Țara Giganților este ca o proiecție macroscopică a Peninsulei scandinave și are păduri nesfârșite, râuri largi, peșteri înfricoșătoare, munți imenși. Giganții care locuiesc aici, numiți Jötunn, poate de la o rădăcină indo-europeană însemnând „a mânca” (cf. engl. *to eat*), sunt balauri mâncători de oameni și se presupune că ar fi transpunerea mitică a unei populații de canibali cu care nordicii au luptat cândva. Provoacă cele mai mari dezastre din natură, căderea stâncilor, cutremurele, erupția vulcanilor, înghețarea râurilor, prăbușirea ghețarilor. Lumea Giganților mai apare și sub numele de Utgard, „Țarcul Exterior”, și, prin urmare, este chiar lumea demonilor care trăiesc împreună cu Giganții. În mitologia populară, însă, spiritele subtile, geniile, spectrele, ființele demonice sunt prezente în toate sferele realității și nu au un lăcaș comun. Printre demoni trebuie amintiți Draug sau Draugr, spirit fantomatic sau umbră a cadavrului care, reîntors pe pământ, îi persecută pe cei vii, mai ales în nopțile viforoase de iarnă, când este de așteptat „întoarcerea morților”; demonii recoltelor și, în special, ai grâului, care se pot arăta sub formă umană cât și animală de urs, țap, bufniță, cocoș, armăsar, câine, pisică, lup, capră etc.; demonul apelor Nix sau Neck, cu înfățișare umană sau semiumană care locuiește prin mlaștini și bălți; Walchiriile care pregătesc ca pe o țesătură războaiele, făcându-le să se desfășoare pe o urzeală întinsă pe lănci (urzeala este formată din intestine umane și din țesătură picură sângele).

Răul cosmic, care face parte din toate reprezentările complexei mitologii germanice, se va dezlănțui în momentul final cu toată violența sa primordială și va duce la Crepusculul zeilor, adică sfârșitul timpului și al spațiului istoriei și epocii noastre. Este aceasta Judecata zeilor, Ragnarök în islandeză, descrisă pe larg de Snorri, dar deja prezentă conform unei versiuni mai vechi în *Völuspa* din *Edda poetică*.



O Walchirie oferă băutura nemuririi unui războinic mort care călărește spre Walhalla (de pe o piatră decorativă găsită la Halla Broa).

În mitologie, Ragnarök este legat direct de temele prezenței răului în lumea divină și ale victoriei temporare a zeilor asupra acestuia. Moartea lui Balder este, însă, evenimentul care precipită și influențează ulterior toată istoria cosmică divină și umană. După ce tânărul zeu a fost ucis prin viclenie de către Loki, Hermodhr, „Cel Iute", fiul lui Odin, primi însărcinarea de a coborî în Infernuri și să recupereze inima lui Balder, pentru ca în felul acesta corpul să reînvie. După ce a trecut prin multe încercări și a depășit multe greutăți, Hermodhr obține de la Hel, regina Infernurilor, promisiunea că sufletul lui Balder va fi lăsat să se întoarcă pe pământ dacă toate creaturile își vor fi dovedit prin plâns dragostea pentru el. Zeii trimiseră atunci soli în toate colțurile lumii, pentru ca întreg universul să participe la marea durere pricinuită de moartea zeului. Doar bătrâna vrăjitoare Thökk refuză să plângă, declarând că nu-l iubise niciodată pe Balder. Zeii înțeleseră atunci că maleficul Loki o influențase. Fură cuprinși de o furie oarbă împotriva lui Loki care se refugie pe un munte, adăpostindu-se într-o casă cu patru uși, îndreptate fiecare către unul dintre punctele cardinale, astfel încât se putea feri de un atac prin surprindere. Pe timpul zilei, zeul se transforma în somon. Toate încercările de a-l captura pe zeul-somon au dat greș, până când Thor reuși să-l apuce de coadă și Loki, neputând să mai scape, fu închis pentru totdeauna într-o peșteră. Zeii i-au închis, apoi, și pe fiii lui Loki, Vali și Nari, l-au transformat pe Vali în lup și acesta l-a mâncat pe Nari, propriul său frate. Cu intestinele fiului său mort, zeii l-au legat pe Loki de trei stânci mari și l-au țintuit și cu fier. Skadhi, fiica gigantului Thjazzi, a prins un șarpe veninos și l-a legat deasupra capului lui Loki, astfel încât veninul să i se scurgă



Catastrofa escatologică în tradiția nordică, într-o stampă populară. Zeii luptă împotriva monstrului devorator.

acestuia pe față. Sigyn, soția lui Loki, rămase pentru totdeauna alături de zeul încătușat, punând lângă capul lui un mic vas în care să se scurgă veninul. Când, însă, a trebuit să se îndepărteze o clipă pentru a goli vasul, fața zeului s-a acoperit de balele șarpelui. Loki a început atunci să se zbată de durere și mișcările lui dezordonate au provocat cutremurele. Zeul va rămâne înlănțuit până va veni Crepusculul zeilor. Aceasta este varianta mitologică a escatologiei cosmice germane, așa cum reiese din textul lui Snorri[5].

Același Snorri[6] prezintă semnele care preced sfârșitul lumii. Momentul sfârșitului va fi precedat de Iarna Monstruoasă, formată din trei ierni cu un ger extraordinar, neîntrerupte de vară. Unul dintre Lupi va înghiți soarele, iar celălalt va înghiți luna. Astrele își vor părăsi orbita lor obișnuită. Pe pământ vor urma incendii și dispariția pădurilor, iar laturile muntoase se vor sfărâma și se vor prăbuși. Atunci Lupul Fenrir își va rupe lanțurile care-l țin prizonier și o mare cantitate de apă va acoperi lumea. Din apă va ieși șarpele lumii. Corabia infernală Naglfar, construită din unghiile morților, va pluti pe deasupra apelor. Lupul Fenrir, cu fălcile căscate – una atingând pământul, iar cealaltă cerul – va răspândi peste tot groaza. Cerurile se vor prăbuși,

lăsându-i să iasă, liberi și mânioși pe fiii lui Muspell, iar în fruntea lor va sta Surtr. Oștile de foc ale lui Muspell vor înainta până la câmpia lui Vigridhr întâlnindu-se aici cu lupul Fenrir și cu șarpele cosmic. Li se va alătura Loki, acum liber, împreună cu fiii infernului (Hel), urmașii săi, și Hrymr, căpetenia Giganților Gerului. Atunci sunt chemați zeii pentru a da bătălia împotriva demonilor și Odin îl înfruntă pe lupul Fenrir, în timp ce Thor se luptă cu șarpele cosmic. Frey este ucis de Surtr, iar câinele infernal Garmr îl provoacă la luptă pe zeul Tyr, ucigându-se unul pe altul. Thor însuși, după ce ucide șarpele cosmic, se clatină în timp ce face nouă pași și cade mort la pământ. Lupul Fenrir îl înghite pe Odin, dar Vidharr se repede și, punând piciorul pe falca de jos a monstrului, i-o ridică pe cea de sus, omorându-l.

Dezastrul cosmic este punctul final al unui ciclu de decadență dominat de imagini infernale. El încheie o epocă, dar nu tot timpul uman și divin, pentru că, după Ragnarök, lumea divină se va muta în locuri splendide și acolo vor trăi generațiile de Oameni Buni[7].

Mai săracă în documente este demonologia celtică, în privința căreia câteva informații mai sigure aparțin grupărilor gaelice. MacCulloch[8] notează în privința gaelilor o categorie de zei, Fomoré, care par să fi fost divinități ale indigenilor irlandezi înainte de năvălirea gaelică. La origine, se pare că acestea au fost unele reprezentări de forțe respectate ale fertilității și ale fecundității, dar celții le-au perceput ca puteri ale răului, incluzându-le, ca factori negativi, într-un conflict dualist dintre vară și iarnă, lumină și întuneric, creșterea și ofilirea plantelor. Se opun zeilor luminii în teogoniile aflate la baza epicii irlandeze. Principalii zei din această categorie sunt: Balor, înfățișat cu un singur ochi, capabil să distrugă tot ce privește și protejat de o pleoapă atât de mare încât patru oameni abia reușesc s-o ridice (o probabilă personificare a deochiului); Bres, probabil un simbol al victoriei vremelnice a întunericului asupra luminii; Iudech, zeiță sau zeu al lumii subterane; Tethra, soțul unei zeițe a războiului, stăpân al morților; Net, zeul bătăliilor.





Demonologia indiană și tibetană



Suniya-yakka, unul dintre ce mai temuți demoni, înconjurat de cobre. Aduce dureri ale viscerelor, fracturi, crampe și diferite tulburări, femeilor și copiilor (P. Wirz, *Exorzismus und Heilkunde auf Ceylon,* Berna, 1941).

Forțele demonice în India

În India antică, energia negativă este încarnată, încă din *Veda,* în Asura, cuvânt care înseamnă, probabil, „stăpân puternic", „zeu". Divinităților Asura le aparține, mai ales, puterea de a crea și de a stimula creația prin forță magică și iluzia existențelor. Și, deoarece de această putere se serveau și dușmanii zeilor și ai oamenilor, creând imagini iluzorii ale forței lor, în istoria religioasă ulterioară cuvântul *asura* înseamnă, la început, prieteni ai zeilor și ai oamenilor, apoi, demonii, reprezentanți ai unei lumi a tenebrelor care se opune aceleia a luminii.

Lumea divină vedică nu are un corespondent de aceeași întindere și complexitate în lumea demonică. Demonii au, în general, un caracter nesigur, au tendința de a se înlocui unul pe altul, fără a fi definiți precis, exceptând puține cazuri. Mai frecvent decât formele demonice cu acțiune personală, apar aspecte negative, brutale, periculoase ale Puterii, adică prezența unor forme care amenință siguranța existenței și a bunăstării grupului. Astfel încât, deseori, puterea demonică este, din punct de vedre terminologic, reprezentată personalizat, dar și prin denumiri neutre, care nu mai desemnează o persoană, ci pericolul sau consecința acestuia; este, de exemplu, cazul lui Raksasa, ca o categorie de demoni și *raksas,* poate în legătură cu cuvântul din *Avesta, rasah,* „răul făcut în special celor din lumea de dincolo" (Gonda), sau *druh* denumind grupul de demoni care împiedică aflarea adevărului, dar și falsitatea și minciuna ca forțe detractoare.

Când pericolul din partea unei puteri negative ia formă personalizată, adică este înfățișată și iconografic, nu se poate trece cu totul peste incertitudinea condiției demonice. În fapt, demonii au întotdeauna o înfățișare mixtă, în compoziții cu figuri animale înspăimântătoare, mai bine zis, în compoziții antropomorfice în care structurile umane sunt contopite, răsturnate, lipsite de armonia lor funcțională (demoni cu trei capete sau fără cap, fără picioare, fără degete), parcă pentru a sugera o stare de haos, de nedefinit, de negare a ordinii.

Situațiile de risc sunt numeroase și în legătură cu economia și ordinea socială instaurate de Ari sau cu stările de disociere interioară, de prăbușire a personalității, fapt care duce la izolarea de grup. Asura, sub aspectul lor demonic, sunt iluzia magică acaparatoare, puterea naturală nefastă, fericirea inexistentă pentru că nu are substanță. Raksas sunt spiritele răului în general. Pishaca sunt lemurieni care devorează cadavrele. Yathudhamas sunt demonii care apar în ritualurile cu sacrificii, făcându-le inutile, dar și susținători ai vrăjitorilor. Dasa sau Dasyu este numele demonic al populațiilor negroide

non-ariene care se opun instaurării ordinii ariene și trăiesc în India de nord în perioada imigrațiilor. Arbudi este Stăpânul Câmpurilor de Bătălie care aduce moartea printre dușmani. Vrta este dragonul-șarpe mitologic care împiedică ploaia să cadă și pe care Indra îl ucide. Namuci este „cel care nu-și abandonează prada" și încearcă să-l omoare pe Indra, îmbătându-l. Gandharva, sub aspectul lor demonic, atacă și posedă bărbații și femeile. În general, toate aceste creaturi demonice îl expun pe om la boli și la moarte, atacă în special persoanele aflate într-o perioadă de criză (gravidele, soțiile tinere, morții), sabotează ritualurile de sacrificii, seacă izvoarele, usucă vegetația și distrug hrana animalelor, reprezintă încălcarea înțelegerilor, furtul, necinstea, dezorganizează structurile conviețuirii sociale, sunt întunericul nopții, prielnic jafurilor și violențelor, sunt condițiile specifice de dereglare mentală și psihică, pierderea cunoștinței, a răsuflării, a controlului de sine. De aceea, credinciosul, pentru a se apăra de ele, înalță în calea lor bariera practicilor magice, dar se încredințează și puterilor luminoase și divine, lui Agni, distrugătorul prin foc al demonilor, lui Soma, zeilor ordinii și dreptății: „Oh, Indra și Soma, ardeți demonul, alungați-l, îngenucheați-l, oh tori, pe cei care devin puternici în întuneric... Împotriva celui care-l urăște pe brahman, a mâncătorului de carne crudă cu privire urâtă, împotriva lui Kimidin, faceți să apară o ură neîmblânzită... aruncați-i pe cei lacomi de sânge în adâncuri. Soma să-i dea șarpelui sau să-i pună în poala lui Nirrti"[1].

O temă mitologică a apariției răului în cosmos o găsim în povestea vedică despre lupta dintre Indra și Vrtra. Indra este principalul zeu vedic, proslăvit în 250 de imnuri, înfățișat cu brațe puternice, mâini mari, cu maxilarul de aur și cu o culoare aurie a feței, cu o mie de testicule, buze umede, pântece uriaș ca pentru a bea cantități enorme de soma, pe care, de altfel, l-a băut de la sânul mamei sale, niciodată bătrân și în plină potență bărbătească. Are corpul enorm și lasă urme când calcă pe pământ. Este zeul național al Indiei antice, al populațiilor ariene care au cucerit teritoriul respectiv și au învins populațiile non-ariene considerate demoni Dasa. Dar el înaintează spre ei și, înarmat cu o măciucă pentru aruncat (*vajra*), cu o mie de țepușe, zdrobește și doboară pe toți cei care i se împotrivesc, plin de forță și de furie violentă, care, totuși, nu acționează decât împotriva dușmanilor. Cel mai mare adversar al lui Indra este Vrtr, „învăluitorul", șarpele sau dragonul demonic (Ahi), care, conform semnificației numelui său „învăluie" sau „acoperă", adună apele întins pe un munte-nor în care se află acestea. Zeul, care și-a căpătat puterea din soma băută în copilărie, îl ucide pe Ahi zdrobindu-i ceafa cu o lovitură de *vajra,* astfel încât apele eliberate se transformă în râuri care fertilizează câmpiile și curg spre mare. Este prezentă constant interpretarea naturalistă pe care exegeții antici au dat-o acestui mit, afirmând că ar reprezenta ploi violente care fac să înceteze dintr-o dată lunga și mortala secetă, eliberând apele cerești, la fel cum apele unui râu sunt eliberate primăvara din strânsoarea ghețurilor. Imaginea încremenită a lumii este înlocuită de una a bunăstării și a belșugului, aceasta însemnând refacerea lumii, re-crearea soarelui, a cerului și a aurorei: „Când, oh, Indra, l-ai ucis pe primul-născut dintre șerpi și apoi ai împrăștiat vrăjile, creând astfel soarele, cerul, zorile, atunci nu ai găsit cu

---

* soma – băutură magică din plante de origine celestă cu calități atribuite de obicei zeilor. (n. trad.)



Reprezentare populară a capacității malefice și distructive a lui Shiva, în care zeul apare în manifestarea sa (*avatāra*) ca demon (*rāksa*), purtând în mâini însemne și obiecte terifiante (P. Wirz, *Exorzismus und Heilkunde auf Ceylon*).

adevărat un prieten"[2]. Vraja sterilității este înlocuită de energia activă și fecundatoare, uciderea monstrului alungând vraja răului.

Referitoare tot la tema demonologică este a doua ispravă a lui Indra, eliberarea vacilor roșii ale Aurorei, pe care demonii Pani le ascunseseră ca pe o comoară într-o peșteră păzită de demonul Vala (numele său având înțelesul de „a acoperi", „ a captura").

Trăsături negative și demonice are și zeul Rudra, tatăl lui Maruti, ale cărui însușiri sunt foarte neclare în *Rigveda.* Este un personaj înfricoșător, caracterizat printr-o furie violentă, distrugător, aducător de rele, însoțit de un alai de demoni, cu o cingătoare roșie (roșul este un semn al morții și al prăbușirii), venit din nord într-un car de luptă, purtând săgeți, lance și arc. Ca uragan violent, molimă, prăpăd, devastează ogoarele, nimicește oamenii, tineri și bătrâni. Este invocat și la plural, Rudra fiind alaiuri de puteri nefaste care îl însoțesc. Nu se cunoaște cu certitudine semnificația numelui care este în diferite feluri legat de *rud,* având valoarea de „a urla", „a plânge", sau are o rădăcină comună din dialectul pali, *ludda,* „crud", „vânător". Imnurile rigvedice care îi sunt dedicate învăluie această figură într-o serie de epitete cu scopul de *captatio benevolentiae,* lăudându-l cu adjective care sunt, de fapt, contrariul trăsăturilor sale negative. El devine „puternicul... mistrețul roșu... stăpânul care poartă pe cap o coadă din scoici", „seniorul vitejilor", dar toată această glorificare are ca scop îndepărtarea violenței și a morții. Abia descins din munții în care locuia, apare în fața păstorilor și a femeilor care merg la izvor după apă, cu o înfățișare înspăimântătoare, de culoare roșu-aprins, cu gâtul albastru și corpul acoperit de o blană verde.

Vânător violent, locuiește în păduri și este invocat ca stăpân al animalelor sălbatice. Din acest motiv, devine protectorul vânătorilor, dar și al tuturor acelora care au renunțat la viața organizată și se retrag în locuri pustii pentru a face rău (tâlharii, podarii).

Alte figuri demonice apar în ritualurile de apărare împotriva bolilor. Takman este, în același timp, o boală care nu poate fi precizată clinic (poate febra), dar și un demon. Alți demoni, echivalați cu diferite forme ale răului, au în stăpânire viermii și împotriva lor se recurge la folosirea plantelor[3]. În bogata mitologie a religiei vedice care, pe parcursul istoriei Indiei, este cunoscută sub numele generic și aproximativ de hinduism, apar reprezentați, parțial transformați, zei și demoni deja cunoscuți la nivel vedic. Printre demoni revin, cu unele modificări, Raksasa conduși de un demon cu zece capete, Ravana, adversar al lui Rama, și Pisaka, demoni de rang inferior, care au o înfățișare îngrozitoare, se hrănesc cu carne omenească și beau sânge.

Asura, care erau un ordin divin, capătă pentru totdeauna caracteristici demonice. Sunt zei izgoniți din cer și dușmani ai *daiva.* Bhuta („Ființele") sunt demoni, fantome, care aduc oamenilor groaza, boala, nenorocirea, spirite malefice ale pustiului și ale umbrei, suflete ale unor morți din cauza bolii sau a răului. Formează adevărate oștiri și cel mai temut dintre ei Kalkuti. Sunt reprezentați cu înfățișare de animale, ca: bou, cal, porc sau ca uriași (giganți). La început diferiți de Bhuta și amestecați cu ei sunt Preta, fantome ale morților care nu au avut parte de ritualurile obișnuite, astfel încât ei se comportă răuvoitor cu oamenii vii. Rămân, de obicei, în preajma casei în care au trăit și se răzbună pe membrii propriei familii.



Dala-rakshaya, una dintre zeitățile nefaste singaleze de origine hindusă (P. Wirz, *Exorzismus und Heilkunde auf Ceylon*).

Multe trăsături ale zeului vedic Rudra se accentuează în Shiva și, față de acesta, credinciosul trebuie să aibă în permanență grija de a-i îmbuna puterea fără de margini care ar putea să constituie un pericol permanent pentru oameni. El, înarmat cu arc, lance sau trident, zgâlțâie pădurile și munții, răspândind peste tot distrugeri și vijelii. Fiicele sale sunt mânia, frica și boala. Provoacă războaie, moarte și distrugere, îi plac luptele, este plin de mânie și capabil de răzbunări neașteptate. Aceste trăsături, reelaborate prin speculațiile preoților, se modifică și fac parte din mitologia cosmică a răului. În mitul amestecării Oceanului, zeul înghite peștele Kalakata și acest pește, în simbologia cuprinsă în *Purana,* reprezintă voința de a muri a oamenilor, principiul tanatic al naturii, instinctul morții. Se explică și în acest mod culoarea albastră a gâtului lui Shiva, aceasta fiind echivalenta cromatică a descompunerii cadavrelor. Într-un alt mit din *Purana,* Daksa, socrul său, celebrează un sacrificiu al calului și-i invită să participe de toți zeii, uitându-i pe Shiva și pe soția lui. Zeul, mâniat la culme, distruge tot ce fusese pregătit pentru ceremonia sacrificiului și, din sudoarea apărută în urma efortului făcut, dă naștere Febrei. Sub acest aspect, al principiului morții, aparținând cosmosului, el este considerat identic cu Kala, Timpul, și capătă numele semnificativ de Hara, „Cel care dezrădăcinează" și Bhirava, „Crudul". Cu toate acestea, în virtutea ambivalenței figurilor mitice indiene, același Shiva devine și putere pozitivă, „Consolatorul" și „Cel care ajută".

În legătură cu trăsăturile demonice ale zeului, trebuie amintite alte apariții magice. Bhairava este un demon al mâniei lui Shiva, emanat chiar din corpul acestuia. Este reprezentat într-o manieră înfiorătoare, cu dinți înspăimântători, nări mult dilatate, ochi galbeni rotunzi, salbă din cranii, împodobit cu șerpi.

Asemenea ambivalențe, în care răul și binele, demonicul și divinul se contopesc, apar în figura Marii Mame hinduse. Marile Mame nu sunt separate de zeii-iubiții lor și iau forma de *shakti* sau de jumătate feminină a acestor zei. Ele reprezintă dualismul între matrița cosmică generatoare și puterea care duce la distrugere și descompunere. Marea Mamă acționează, în acest mod, ca sentiment ambivalent al omului, atracția împreună cu respingerea, uneori plină de bunătate și dătătoare de viață, de bucurie și de fecunditate, alteori, însă, ca impuls către moarte și distrugere, devoratoare de lumi și de oameni. Marea zeiță ambivalentă își găsește o exprimare desăvârșită în soția sau *Shakti* lui Shiva, care mai poartă și alte nume. Polaritatea negativă se exprimă în reprezentări care se mulțumesc să pună în lumină doar caracteristicile înspăimântătore, distrugătoare și infame. Se trece de la zeița binefăcătoare la cea care sperie, prin Durga, soția lui Shiva, al cărei nume înseamnă, probabil, „Inabordabila". Zeița se prezintă în cele două întruchipări: a lui Kali, „Cea Neagră", și a lui Mahakali, „Neagra cea Mare". În prima variantă este neagră la culoare, fără urechi, are în mâini un fel de frigare și un craniu, iar într-a doua, ca Mahakali, are patru mâini și ține în ele un cuțit, un vas pentru apă, un scut și un craniu, în timp ce, în jurul gâtului, are un colier din cranii umane. O deosebită importanță, pentru că sunt legate de doctrine și tehnici de mântuire prin autoanulare, o au reprezentările în care marea zeiță apare descărnată și ca un schelet, aceasta fiind o referire directă la energiile implicate în descompunere, în degradarea și putrezirea cărnii, etapă care încheie ciclurile vitale și cosmice. Când apare așezată pe un morman de



Kataragama-dēviyo călărind pe un păun, una dintre cele douăsprezece divinități aducătoare de boli în hinduismul singalez (P. Witz, *Exorzismus und Heilkunde auf Ceylon*).

cadavre, ea este Camunda. În iconografie este înfățișată cu douăsprezece mîini, în cele șase din dreapta poartă un cuțit, o tobă, o fâșie de piele de elefant, o săgeată, o sabie, una dintre mâini exprimând, prin poziția sa, acceptarea unei rugăminți. Cele șase mâini din stânga țin, fiecare dintre ele, un arc, o fâșie de piele de elefant, un craniu, un mănunchi de cadavre, un trident, iar una dintre ele este dusă la buze, într-un gest care cere tăcere. Asemănătoare cu aceasta sunt aparițiile lui Krsodari, „Cea care are pântecele secătuit", și a lui Dantuca, „Cea care are dinți mari", simboluri ale foametei și ale ciumei.

Demonii spaimei în aria tibetană

În religia autohtonă Bon, care precede introducerea budismului în Tibet, mitologiile și cultele par să aparțină ariei șamanice din Asia centrală și de nord și prezintă multe analogii cu reprezentările religioase ale popoarelor siberiene și mongole, nu numai cu ale celui chinez, înainte de introducerea religiei de stat în China. Izvoarele publicate de H. Hoffmann[1] atestă o mitologie tipic animistă, care face ca mediul înconjurător să fie populat cu energii demonice prezente și active pe crestele munților, în ape, în lacuri, în munți, energii care sunt și acum venerate în panteonul lamaist. Este posibil ca în panteonul Bon, enorm și în continuă creștere din punct de vedere numeric, să fi fost venerat un zeu ceresc de tipul Tengri, aflat în centrul religiei mongole și paleo-turcești. În cosmosul împărțit în trei sfere (trimundus), a treia sferă, cea subterană, este locuită de Sa-bdag și de Sri, spirite sub formă de vampiri care-i atacă pe nou-născuți. Este vorba, în general, de zeități care provoacă groaza, chiar dacă aduc cu ele comorile și belșugul. De temut sunt gNyan care, ascunși în stânci și în copaci, pot fi provocați involuntar de către oameni, cărora le trimit bolile și mai ales o molimă care le poartă numele. Zona de mijloc a cosmosului, aerul, este locul în care sălășluiesc ființe demonice, de asemenea de temut, bTsan, descriși ca niște vânători sălbatici, de culoare roșie, cu coif și cu armură, călărind pe cai stacojii și conduși de regele lor. Cine îi întâlnește în locurile pustii din munți este atins de săgețile lor și se îmbolnăvește mortal. Zeii binefăcători aflați în prejma zeului suprem devin, printr-un proces frecvent de inversare a valorilor, zei malefici în lamaism.

Din categoria zeilor cerești face parte zeul Focului sau al Vetrei care capătă trăsături rele în cazul murdăririi vetrei, trimițând asupra celui vinovat boală și moarte. În ritualul de purificare îndeplinit de șaman, demonul răufăcător se întrupează în larve și viermi. Bolile sunt cauzate de prezența demonilor în om, aceștia provocând fuga sufletului victimei. Un șaman-exorcist se străduiește să „cheme sufletul", intrând în transă și dansând frenetic. Află care este demonul responsabil de boală și prescrie ingredientele terapeutico-rituale pentru vindecare.

În așa-numitul Bon sistematizat, care modifică stratificările arhaice cu influențe budiste, iraniene și manicheiste, revin figurile demonice. În mitologie, de exemplu,

un zeu ceresc trebuie să lupte împotriva Vânătorului Sălbatic, gTo-bu do-te, care ucisese multe animale și ființe omenești. Se face referire și la o convertire a acestui demon la budism, din moment ce zeul bun îl eliberează din infern, unde fusese aruncat. Același zeu, care poartă numele de gSen, va trebui să lupte contra Principelui Răului și corespunde cu ispititorul, Mara, menționat în legenda budistă[2].

Când, în anul 649 d.C., budismul a fost introdus în Tibet, el a căpătat forma specială care este numită Vajrayana, calea scurtă sau magică, aflată în relație cu iluminarea reprezentată de *vajra* prin „strălucire", „diamant", „falus". Pe fondul religiei arhaice a populației autohtone s-a implementat o nouă demonologie cu caracteristici deosebite, provenind din concepția budistă despre rolul și natura demonilor și ale divinităților. Zei și demoni există și nu există, în sensul că acționează în plină lume a oamenilor, dar sunt percepuți numai ca imagini iluzorii proiectate de mintea noastră cufundată în iluzie (*maya*). Budismul oferă mijloacele de reintegrare a unității și în unitate, adică depășirea multiplului ca materie, conștiință și senzație individuală și permite ca formele diferențiate să se reîntoarcă în absolut. Într-o asemenea viziune, „zeii sunt simboluri și, meditând asupra lor, se poate realiza întoarcerea în acel centru inițial, pentru că mintea umană este astfel formată încât are nevoie de semne care s-o lumineze asupra misterului lucrurilor și s-o ajute să ia din nou calea întoarcerii, necunoscând încă, totul, cu luciditate, dar trăind o dramă psihologică interioară capabilă să producă o deplasare din planul acesta al prezentului în celălalt, al adevărului"[3]. Așadar, sub toate formele pe care le iau zeitățile, terifiante sau pașnice, pline de bunătate sau amenințând cu groaza infernului, acestea își urmează propriul lor drum, gravitând în jurul centrului din care au fost emanate. Aparițiile magice devin ulterior mult mai complexe, deoarece, foarte frecvent, acel aspect pe care l-am putea atribui, în mentalitatea noastră, planului demonic poate ascunde și un rol binevoitor. Este cazul, de exemplu, al zeităților protectoare masculine numite Yi Dam, ale căror imagini sunt păstrate în Goncàn, partea secretă a mânăstirilor. Au, în general, aspect înfricoșător pentru că sunt menite să lupte împotriva forțelor ostile care pângăresc locul respectiv. Dakini sunt zeități feminine care au căpătat o importanță deosebită în budismul tibetan, mai ales în tantrism. Dotate cu putere magică, cu știința necromanției și cu cunoștințe supranaturale, conferă putere inițiatică adepților lor, dar sunt energii distrugătoare și nefaste când sunt tratate conform canoanelor rituale obișnuite. Reprezentate câteodată ca niște fete frumoase, acoperite doar cu podoabe, au legătură, prin ceea ce simbolizează, cu tehnicile yogine mortuare sau din cimitire. Poartă un colier din cranii umane, dansează pe mormane de cadavre, beau sânge dintr-un craniu sculptat în formă de cupă. Au ochii roșii sau verzi. Principala Dakini venerată în Tibet este Dorgepamò și corespunde zeității indiene Vajravarahi, nume care înseamnă „Scroafa dansatoare", aceasta deoarece, în reprezentarea mahayanică originară, are lângă ochiul drept o excrescență în formă de cap de porc. Un grup deosebit de important este format din așa-numitele Zeități ale Groazei sau Înspăimântătoare, a căror reprezentare iconografică impresionează mai mult decât oricare alt grup de divinități.



Vajrapani, una dintre cele cincizeci și două de zeități feroce și teribile care, în budismul tibetan, sunt proiecții ale minții cufundate în lumea iluzorie. Rezervor tibetan pentru apă.

Sunt în cea mai mare parte zeități budiste sau de origine Bon care, cu un aspect feroce, apără integritatea și răspândirea Doctrinei. Printre acești demoni, deosebit de important este rangul celor Opt Ucigași Groaznici la care capetele multiple, policromia, împreună cu toate valorile simbolice, atributele mortuare și nefaste, exprimă o viziune excepțional de bogată asupra demonicului pozitiv[4].





Extremul Orient



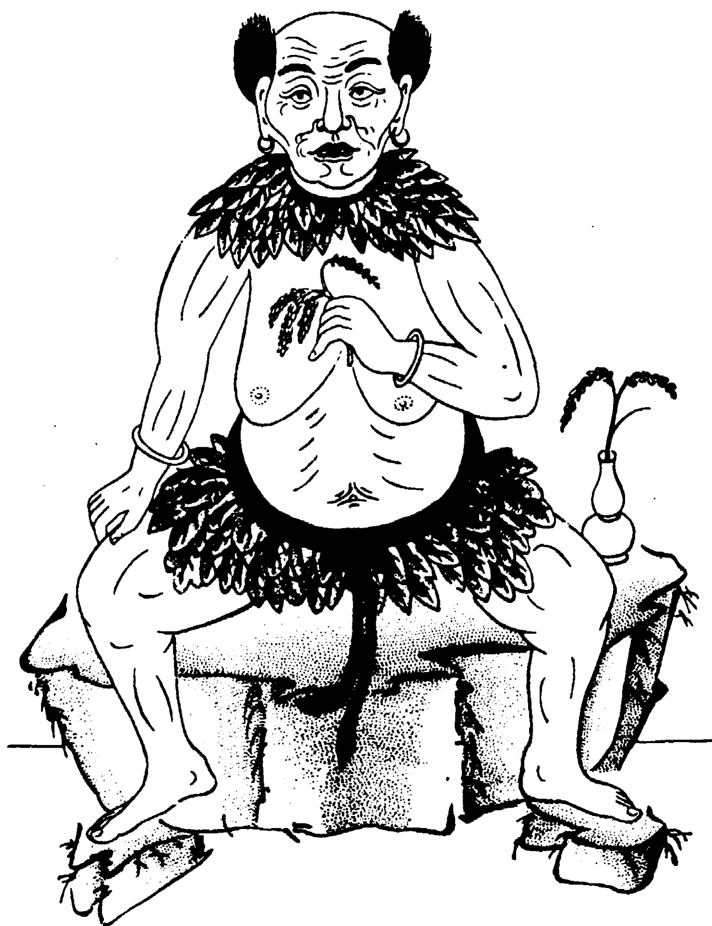
Ching-shen, spiritul fântânilor, zeitate chinezească din panteonul taoist. Dragonul are aici o valoare pozitivă. (H. Doré, *Recherche sur les superstitions en Chine,* Shangai, vol. X).

Prezența demonică în religiile din Extremul Orient

În religia Chinei antice, spiritele rele erau numite *kuei*,o noțiune generală care se referea și la sufletele morților, dar au fost apoi denumite *shen* (la origine numai spirite cerești) și *ch'i* (spirite terestre). Ele reflectă lumea polidemonică aflată la baza celui mai vechi strat al civilizației chinezești. Apar cei opt frați spiriduși (*yeu-kuang*), ecourile (*wang-ling*), având înfățișarea unor copii cu părul lung care imitau vocea omenească, speriindu-i astfel pe călători, spiritele stâncilor (*Wang-siang*), care mănâncă oameni, demonii fără cap (*k'iu-kuang*), demonii munților (*fang-ling*), demonii mlaștinilor (*wei-t'o*), zeița secetei (Pa), fiica Împăratului Galben, demonii molimelor care se supun Doamnei Regine a Apusului, sufletele abandonate (*li*).

Tot în China antică, vrăjitoria, aflată în legătură cu credințele despre demoni, este un filon important. În cele mai vechi texte istorice apar vrăjitorii, sub numele de *wu*, implicați în cultul oficial, de stat, așa încât H. Maspéro[1] avansează ipoteza că ar fi existat un ordin preoțesc al lor, nerecunoscut oficial, dar prezent în organizarea statală, alături de cel aristocratic și administrativ. Faptul că erau posedați de un spirit (*ling-pao*) sau de un Zeu, că se foloseau de puteri excepționale, sau aveau unele experiențe personale deosebit de intense, i-ar fi putut deosebi net pe acești preoți-vrăjitori de clerul feudal. În *Cartea Instituțiilor Casei Chou,* datând dintr-o epocă târzie, vrăjitorii apar tratați cu o anumită rezervă de către clerul oficial, de stat „Wu de ambele sexe într-un număr enorm... Wu de sex masculin sunt meniți să-și îndrepte atenția spre sacrificii și spre spiritele invocate... Pe timpul iernii (când predomină spiritele), alungă (răul) din palate, și fac același lucru peste tot... Primăvara, alungă (demonii și răul), îndepărtând astfel bolile... Wu de sex feminin au menirea de a practica exorcisme în anumite perioade ale anului, prin ungerea cu esențe aromatice"[2].

Numărul femeilor care practicau vrăjitoria era, probabil, destul de mare. Dintr-un text din *Shih-king*[3] aflăm că „există în timpurile noastre multe femei care nu se mai ocupă cu gătitul în casă, cu creșterea viermilor de mătase sau cu țesutul, ci preferă să învețe meseria de descântătoare. Dansând pe sunetul tobelor, se servesc de spirite și, prin aceste practici, înșală poporul și pe femeile măritate sau nu, făcând ca bolnavii sau debilii, când se află în dificultate și suferă, să se teamă de ele". Vrăjitoarele acționau, desigur, într-o stare de posesiune-transă provocată de coborârea unui spirit sau a unui



„Patronul agriculturii" din religia populară chinezească; are în mână spice de mei, prima sământă încredințată pământului și prima cereală rodită de pământ (H. Doré, *Recherches sur les superstitions en Chine,* vol. XI).

demon în corpul lor, câteodată a spiritului unui mort: „Când coboară printre oameni, morții vorbesc prin gura celor vii, făcându-i să cadă în transă. Wu (vrăjitorii), pișcând corzile lor negre, fac să coboare în ei sufletele morților și aceștia vorbesc prin gurile lor"[4]. Persoanele posedate (vrăjitoarele) se numesc *ling-pao* și, în ele, „corpul era al vrăjitoarei, dar sufletul era al zeului"[5].

Shintoismul japonez ne-a transmis o mitologie cosmogonică în care se crede că, într-o fază non-istorică, există o tulburare în aurora primordială, dominată de forțe dușmănoase și malefice: „Zgomotul divinităților malefice era asemănător cu acela al muștelor din cea de-a cincea lună și ele acopereau totul cu zumzetul lor" (*Kojiki,* 44). Se ajunge la ordinea cosmică tocmai prin dominarea acestei tulburări produse de demoni. După instituirea ordinii, rămân în panteon câteva divinități ostile. Printre

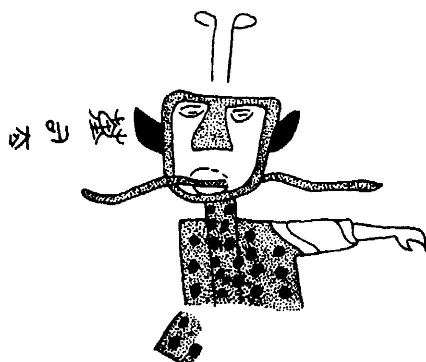


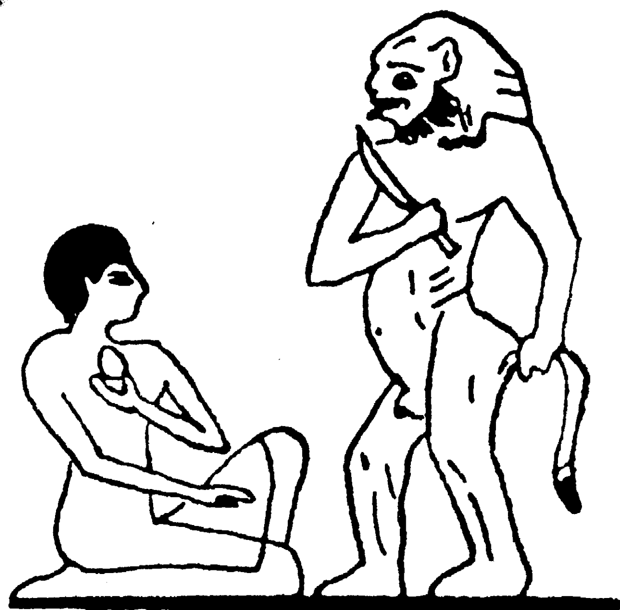
Pa-chia(Pa-tcha) este zeul chinezesc care distruge lăcustele și alte insecte dăunătoare. Sperie insectele și are corpul format din elemente diferite: de pasăre, de om, de clopot (H. Doré, *Recherches sur le superstitions en Chine*).

ele, deosebit de important este zeul uraganului, stăpânul mării, numit Susa-no-wo. El este protagonist al luptelor împotriva Soarelui (zeița Ama-terasu) și are o semnificație negativă dar, în Evul Mediu, devine un zeu benefic, protector al dragostei și al căsătoriei. Spirite malefice ale fluviilor sunt Kappa, animale cu figură umană care otrăvesc izvoarele. Ika-tsuchi, Părinții Spaimei, sunt cele opt divinități ale tunetului care au ieșit din corpul putrezit al lui Izanami, din infern, și ele reprezintă, în plus față de tunet, vuietul specific al erupției vulcanilor. În această ipostază, ei sunt zei infernali și aducători de boli. Zeul focului, Kagudzuchi, Tatăl incandescent, are o caracteristică bivalentă, de foc care provoacă dezastre sau boli și ca foc ritual purificator. Este venerat ca spirit malign (*ashihi*).

Sub pământ se află împărăția întunericului și a morților, Yomi tsu-kuni, „Țara Întunericului", Yomo tsu-kuni, „Țara Izvorului galben", Ne-no-kuni, „Țara Rădăcinilor",

în care există case și palate locuite de divinități malefice, masculine și feminine. Câteva dintre aceste aspecte negative vor trece în budismul japonez. În acesta, infernul, Jogoku, „Închisoarea subpământeană", este dominat de diavoli (*oni*) care îi pedepsesc pe păcătoși cu torturi de neimaginat. Există opt infernuri ale focului (Tokwatsu) și opt ale gheții (Abuda). Sufletul se prezintă în fața Regelui infernului, Emma-o, corespunzând lui Yama din sanscrită, care are cartea păcatelor, și este judecat de el, ajutat de demonul bicefal care, cu ochii de pe fața de femeie, vede păcatele nemărturisite, iar cu nasul de pe fața bărbătească adulmecă mirosul tuturor faptelor rele.





Prezențele demonice în Orientul Apropiat și în Egipt



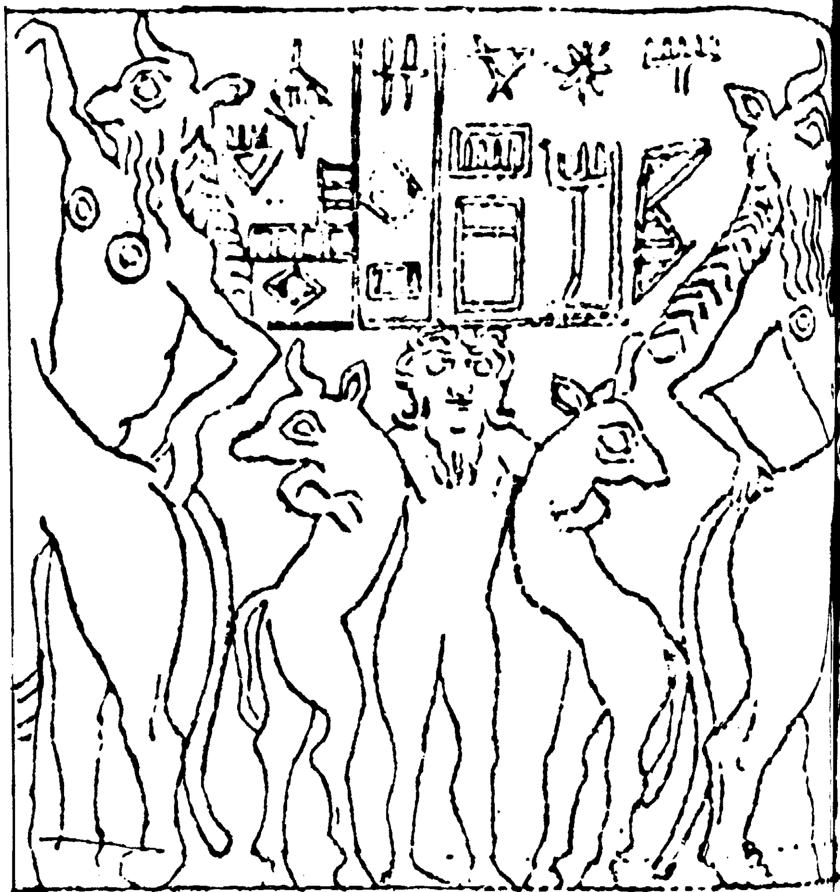
Lilitu, zeiţa înaripată a morţii, ţinând în mână simbolurile justiţiei, susţinută de doi lei şi însoţită de două bufniţe (placă de teracotă pictată din mileniul al II-lea î. C., colecţie privată).

Demonologia în lumea mesopotamiană: sumerienii și asiro-babilonienii

În cultura sumeriană apare poate cea mai veche formă a științei despre îngeri (angelologie) și a demonologiei, care îi va influența pe asiro-babilonieni și lumea ebraică, ajungând până la creștinism. Alături de îngeri, de genii și de spirite bune, apare Ushum-Gal, un spirit malign care îi izgonește chiar și pe Anunnaki, zeii protectori ai satelor, „ale căror cuvinte sunt apa sublimă care murmură". Figuri cu aspect de animal reprezintă diferitele riscuri legate de societatea agrară, de nomadism, de boli ale deșertului, de ploi și inundații; aceasta este o întreagă lume negativă împotriva căreia acționează, în diferite moduri, magia sumeriană. *Udug* cel rău, *lama* cel rău, *dim-me, dim-a-bi, nam-tar, azag-ga,* îi provoacă suferințe omului. Humbaba, în perioada neo-sumeriană, este un monstru care „are o voce care este uragan, o gură care este foc, o răsuflare care este moarte", o posibilă reprezentare pentru vântul distrugător al deșertului. Oameni-animale și creaturi mixte apar pe unele lespezi din Ur, ca oameni-scorpion, oameni-lup, oameni-leu, oameni-taur: probabil că totul reprezintă mai degrabă o ceremonie care, prin dans, invocă binele, împotriva demonilor, decât pe demonii înșiși. Tot legate de demonologie sunt și imaginile mitice derivate din moarte. Împărăția morții este A-ra-li (la babilonieni Arallu); peste ea domnesc Meslam-ta-e-a, „Cel care iese din Mes-lam", devenit, apoi, identic cu zeul babilonian Nergal, și soția lui, Non-ki-gal, „Stăpâna Hadesului". Demon tipic al morților este Nam-tar.

Sumerienii reacționau, recurgând la diferite forme de exorcism, împotriva pericolelor bolii, morții și înfrângerii în luptă, după formule care se regăsesc la asiro-babilonieni. Cauza relelor era pusă, în general, pe seama acțiunii unor forțe adverse, de care făcătorul de vrăji îi apăra pe oameni. Un text din timpul dinastiei Isin, menționat de E. Chiera[1], ne oferă un exemplu de exorcism pentru eliberarea unui bolnav de stăpânirea demonilor care îi provocaseră boala: „Răufătorul *utug,* răufăcătorul *lama*, asupra lui se aruncă. Di-me și Di-a-bi se apropie noaptea de el, ca și Nam-tar și Azag-ga". Preotul oferă pentru bolnav un sacrificiu, însoțindu-l de o rugăciune și de o formulă magică.

La asiro-babilonieni, zeul tărâmurilor subpământene este Nergal, divinitate a morții, a războiului și a distrugerii. Numele lui se pare că înseamnă „furiosul", „marele furios"



Figuri de animale cu coarne, care dansează în fața eroului mesopotamic Ghilgameș (imagine de pe un sigiliu sumerian, Paris, Muzeul Luvru).

sau „stăpânul marelui oraș", adică infernul. El este „stăpânul pământului de jos" (*ersetu, shaplitu*), purtând în limba sumeriană numele de *ki-gal,* „Pământul cel Mare", *kur-nu-gi-a,* „Pământul fără întoarcere", adică Arallu. Este o figură complexă în care se contopesc, probabil, două reprezentări ale divinului care îi dau zeului un caracter ambivalent. Pe de o parte este, la origine, un zeu solar, considerat identic cu Shamash, Soarele, binevoitor față de oamenii vii și protector al agriculturii. Într-o formă ulterioară a mitului care se referă la el, Nergal coboară în infern în ziua de 18, luna Tammuz (iunie-iulie), la solstițiul de vară, și iese de acolo în ziua 28, luna Kislev (noiembrie-decembrie), la solstițiul de iarnă. Cercetătorul Furlani nu este de acord cu interpretarea solară inițială a zeului. Celălalt aspect al lui Nergal este al unui războinic, neînfrânat și cotropitor. El, însoțit de șiruri de demoni, împrăștie peste tot ciuma și celelalte boli. Mesagerul său este Namtaru, demonul ciumei. Nergal este lăudat ca având o statură uriașă și o forță supraomenească, „mare taur", „sublimul dragon", cu o



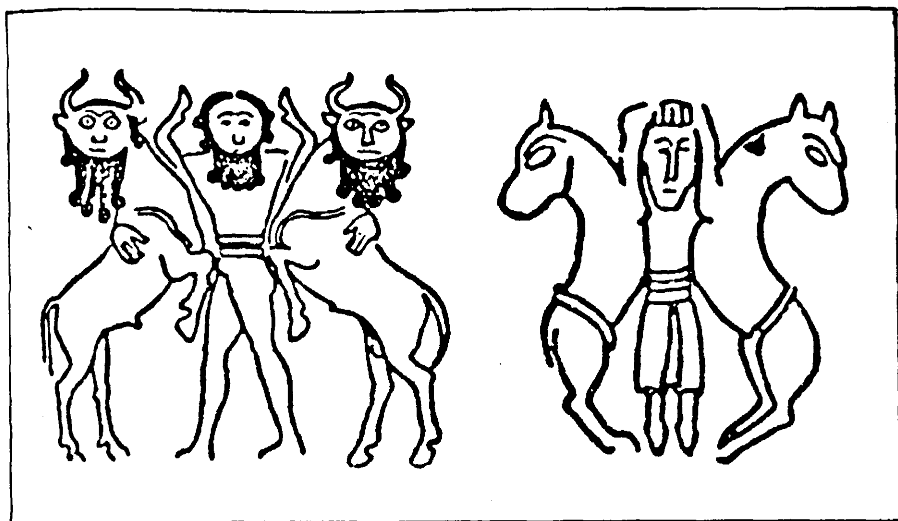
voce puternică prin care provoacă moarte și nimicire. Egala lui Nergal este Laz (poate cu semnificația de „Nu se iese", se înțelege, din împărăția morților), cunoscută mai mult sub numele de Ereshkigal, „Prințesa Pământului cel Mare", „Stăpâna Infernului", urcată pe tron de demoni. Locuiește în palatul său din Infern, îi judecă și îi înregistrează pe cei care sosesc printre umbre. Ține ascuns izvorul vieții de care morții s-ar putea atinge pentru a învia. Este divinitatea magiei negre.

Despre Nergal vorbește un ciclu mitologic atestat de o tăbliță cuneiformă descoperită la Tell al-Amarna[2]. Zeii, la un banchet, o îndeamnă pe sora lor Ereshkigal să trimită un curier ca să-i aducă plăcintele pregătite special pentru ea. Este trimis Namtaru și, când acesta se prezintă la masa divină, toți zeii se ridică în picioare, mai puțin Nergal. Ereshkigal se simte ofensată și, când Namtaru se întoarce în infern, îl mai trimite o dată în cer ca să i-l aducă pe Nergal. Nergal intră în infern, îi doboară pe cei paisprezece paznici ai celor paisprezece uși, pătrunde în casa zeiței, o apucă de păr și spune că vrea să-i taie capul.

Există o legătură strânsă între demoni și boli, stări de prostrație și debilitate. Se pare că unul dintre relele cele mai temute era hemicrania care bloca toate funcțiile bolnavului și-l arunca într-o stare de izolare anxioasă. Totuși, probabil că, atunci când numeroase texte babiloniene fac referire la „durerea de cap", aceasta înseamnă mai mult hemicranie sau cefalee, în realitate fiind fenomene cerebro-spinale care, în mod normal, însoțesc insolația, normală într-o țară cu temperaturi înalte. *Sag-gig* în sumeriană, *Ti'u* în acadiană, înseamnă chiar durere de cap, dar același nume îl poartă și demonul care o provoacă, descris astfel: „Capul său este cel al unui demon, forma sa este cea a unui vârtej, / arată ca un cer întunecat, / fața sa este întunecată ca umbra adâncă a pădurii"[3].

Numeroasele exorcisme împotriva acestui demon ne dau o lungă înșiruie de simptome, a căror trăsătură comună este absența tonusului psiho-fizic al victimei, incapabilă să se opună bolii: „Doboară așa cum bastonul îl doboară pe cel care nu se teme de zeul său; / ca tulpina de henna îl străbate de la pământ la picioare; / slăbește mușchii celui care nu are o zeiță protectoare[4]"; „Omul care este atins de ea nu mai poate să mai bea, / nu mai are vise plăcute când se odihnește, / nu-și poate mișca membrele"[5]; „Este o boală care sfărâmă membrele ca și cum ar fi vase de lut, / înfundă nările ca praful, / rupe degetele ca și cum ar fi frânghia (pânzei de corabie) întinsă în vânt, / rupe în două pieptul ca tulpina de henna"[6]. Împotriva răului se recurge la un ritual eliberator, în cadrul căruia momentul cel mai important este mutarea magică a demonului agresor într-o plăcintă făcută din morcovi și din diferite feluri de făină de cereale, care este așezată de o femeie în vârstă pe capul pacientului, însoțind ceremonia cu rostirea unor vrăji.

Ciuma, în schimb, este provocată de demonul Namtaru care „devorează ca focul... / atacă oamenii ca febra... / urlă ca vântul în deșert", nu are mâini și nici picioare și călătorește noaptea reprezentând năvala invizibilă a molimei[7]. Ea, zeu magic prin excelență, îl învață pe Marduk, divinitatea centrală a panteonului asirian, ritualul exorcizării: „Du-te, Marduk, fiul meu. / Ia o bucată de lut din *apsu* (groapa cosmică a apelor), / fă din ea o statuetă cu imaginea corpului lui (al bolnavului), / pune-o noaptea pe rinichii bolnavului, / treci, când vin zorii, la purificarea corpului său, / spune formula magică a lui Eridu, / întoarce-i fața către apus, / pentru ca *namtaru* cel rău, abătut peste bolnav, să-i dea drumul din strânsoarea în care-i ține șoldurile"[8]. Ashakku nu poate fi, conform unei ipoteze reluate în mod constant, demonul malariei, deoarece este cunoscut faptul că infecția prin țânțarul anofel îi atacă doar pe oameni, or despre acest demon s-a spus că îmbolnăvește și animalele domestice. Evident, este vorba despre o altă boală epidemică subtropicală pe care, din texte, nu o cunoaștem decât printr-o simptomatologie vagă (cefalee, slăbire progresivă, avort în cazul animalelor). Este un demon deosebit de insidios care „se află în preajma omului", fără ca el să-și dea seama de aceasta, și se strecoară în grajduri, astfel încât „atunci când atacă măgărița, uterul acesteia fiind dilatat, face ca el să nu mai poată funcționa"[9]. De asemenea, nu poate fi identificabilă clinic boala numită *dikhu,* al cărei corespondent mitic este demonul Tabisu[10].



Un zeu sumerian (Dumuzi) cu oameni-taur (H. Schmokel, *Das Land Sumer,* Stuttgart, 1955).

O altă serie de demoni prezenți în mitologie sunt răspunzători pentru pericole privind sexul, fecunditatea și forțele generatoare, *Lilu,* egala sa *lilitu* (care reapare în mitologia ebraică) și *ardat lili,* servitoare a lui *lilu* care execută ordinele sale, sunt, poate, la origine, reprezentări ale vântului și ale uraganului dar, în urma trecerii lor în mitologia semită, exprimă decăderea sexuală până la stări morbide, plăcerea fără fecundare și în desfrâu, lipsită de destinația sa naturală reproductivă, halucinațiile și imaginile onirice de coșmar în transă, binecunoscute în patologia psiho-sexuală și în întreaga istorie a vrăjitoriei. Acești demoni răstoarnă ordinea fiziologică a dragostei, fundamentală pentru viața de familie și în comunitate, și, de aceea, în special *ardat lili,* este „o fecioară fără lapte", o femeie care se împreunează fără a putea deveni niciodată mamă și care, după ce a stârnit dorința bărbatului, nu-l satisface[11].

În schimb, *lamashtu* este demonul care, uneori sub formă de coșmar, alteori ca febră pernicioasă, întrerupe sarcina femeilor și le răpește pruncii: „Aduceți-mi copiii voștri (spune ea), pentru ca eu să-i alăptez, / și fetele voastre pentru ca să le fiu paznic, / vreau să le dau să sugă copilelor voastre"[12]. În fond, este vorba despre pericolul infecundării și sterilității care amenință structura socială și el apare, fără a fi mascat prin mitologie, ca un blestem împotriva demonului Samana, din perioada neosumeriană. În el, zeul Assar-lu-dug, una dintre formele în care apare Asari-Marduk, revenindu-și după intervenția zeului Ea, descrie opera demonului care a tulburat ritmul sexual normal: „I-a luat sugarului hrana, / i-a furat ciclul menstrual femeii, / i-a furat tânărului bărbăția"[13].

Omul din Mesopotamia antică trebuie să se mai apere și de puterile oculte ale vrăjitoriei, echivalente cu cele ale entităților demonice și care, în unele cazuri, par să le depășească pentru a deveni mai insidioase, ascunse, nocturne. Documentele, tocmai



Lamashtu care se îndepărtează (*Catalogul colecției De Clerq*).

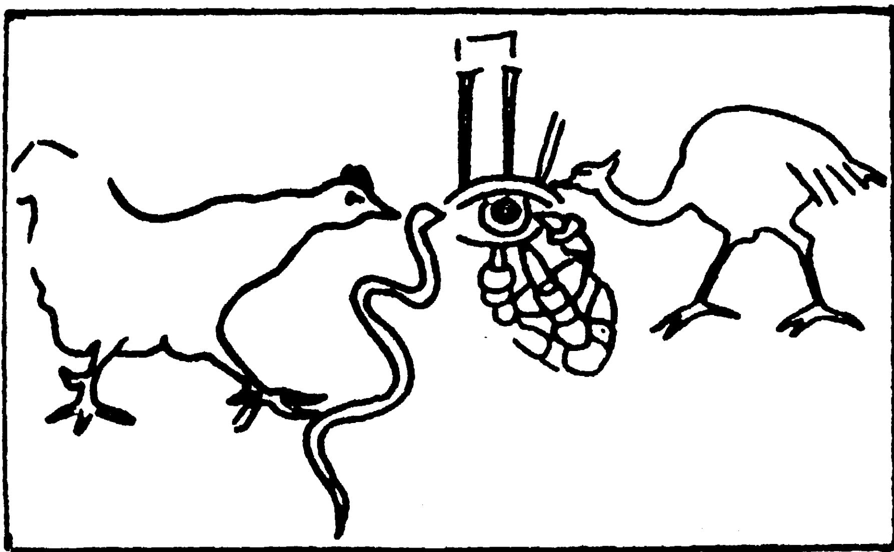
pentru că sunt elaborate și păstrate de instituțiile preoțești, oferă posibilitatea ca vrăjitoria să fie studiată doar prin reflectare, aceasta pentru că, spre deosebire de tehnicile magice, care sunt aproape întotdeauna permise de legi și oarecum subsidiare religiei, ea avea toate caracteristicile ilegalității, nefiind recunoscută, chiar interzisă, chiar dacă făcea parte, totuși, din manifestările de religiozitate și din superstițiile aparținând celor mai vechi straturi culturale. Vrăjitoria este denumită uneori *kashapu,* însemnând la origine „aducătoare de moarte prin otravă", alteori *kashu,* „a lega", ca și cu o serie de termeni legați de puterea nefastă a salivei (*rakhu* – „cel care folosește saliva", termenul din sumeriană *gal-ukh-zu* adică „omul priceput în folosirea salivei", *ukh-dugga* – „cel care în timp ce vorbește împroașcă salivă"). În primul articol din Codul lui Hammurabi comunitatea se apără împotriva „vrăjitorului care a provocat un rău", amenințându-l cu moartea, iar în articolul al doilea cere să se recurgă la ordalia apei dacă nu sunt probe suficiente care să susțină acuzația[14].

Metodele la care recurgeau vrăjitorii sunt cele bine-cunoscute în *envoûtements*[*], prin folosirea de nume și formule oculte, confecționarea, arderea, îngroparea și

[*] farmece, descântece – lb. fr., în original.

străpungerea de figurine-înlocuitoare din ceară, lemn sau argilă. Metodele prin care cei atinși de vrajă se eliberau de ea se bazau pe același sistem, urmărind să distrugă vrăjitorul sau vrăjitoarea reprezentați în figurina respectivă. Evenimentele nefaste pe care descântecul le poate provoca sunt nenumărate și sunt îndreptate împotriva oamenilor, animalelor și naturii în general. În mod clar, vrăjitoarea (*qadishtu, ishtaritu*) și vrăjitorul concentrează în ei toate puterile distrugătoare pe care le reprezintă explicit categoriile de demoni. În special vrăjitoarea, datorită necurățeniei și negativismului atribuite femeii, este invizibilă, în stare să treacă prin zidurile caselor și ale cetăților, să se strecoare pe sub uși, să acționeze, cu o forță de neînvins, asupra zeilor și ritmului cosmic, să provoace bărbatului și femeii sufocarea, febra, nebunia, pierderea virilității și fecundității, avortul, ura, ostilitatea și, mai ales, acea stare de necurățenie care face din cel atins o victimă potrivită pentru orice fel de invazie demonică. Ea, *ba' arum sha mushi,* „cea care vânează noaptea", este prezența tulbure și respingătoare a pericolelor care pândesc din întuneric sau vine din stările de tulburare a conștiinței. Toate pericolele care provin de la vrăjitorie par, cu toate acestea, să se reducă la singurul mare risc, acela al pierderii vieții. Ea este provocată de folosirea de către vrăjitor a salivei și, din acest punct de vedere, este semnificativă conexiunea salivă-moarte-vrăjitorie existentă în ideograma sumeriană pentru salivă *UH* (semn al „gurii", în care se află și ideograma „moarte" având semnificația și de „otravă"; de aici *UH-ZU,* „vrăjitor"). Descântătorul exercită și o altă influență nefastă care secătuiește chiar izvoarele vieții prin energia magnetică și paralizantă psihic a deochiului, împotriva căruia se folosesc amulete falice și talismane ocrotitoare în forma de ochi magici. Cu toate că în cultura mesopotamiană a fost observat un nivel scăzut al preocupării pentru moarte și pentru cultul morților, nu trebuie uitat că și moartea este unul dintre motivele care determină comunitatea să caute forme magice de apărare. Persecuția pe care umbra mortului o poate exercita asupra celor vii este în relație directă cu omisiunile din cult și cu lipsa milei din partea celor rămași în viață în momentul morții și al îngropării. Morții nemângâiați devin demoni, numiți *edimmu* (*etimmu*), spectre ale tuturor acelora care nu au avut parte de sacrificii și libațiuni sau ale acelora pentru care moartea a fost sfârșitul fără sens, nemilos și neașteptat al unei existențe de care parcă nu reușeau să se despartă. Într-o listă a exorcismului antidemonic, aceste situații variate apar astfel: „Cel care zace în deșert fără a fi fost îngropat", „Cel pe care a căzut dintr-un palmier", „Cel care a căzut în apă de pe o corabie", „Cel pe care nu are parte de îngropăciune", „Cel care nu-l plânge nimeni". Umbrele tuturor acestor ființe îi atacă noaptea pe cei rămași în viață, speriindu-i îngrozitor și parcă răpindu-le esența vieții.

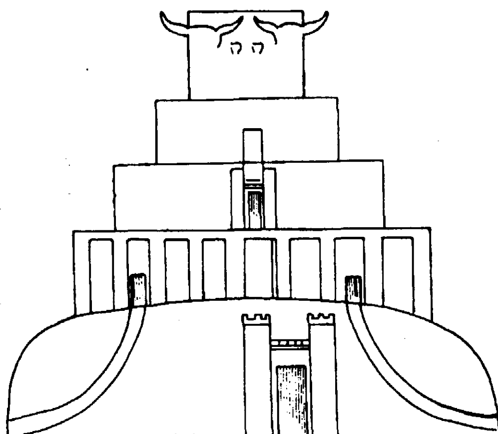
Trebuie amintit, în sfârșit, că toate forțele distrugătoare ale naturii și fenomenele naturale care trebuie privite cu respect și teamă determină societatea mesopotamiană să-și găsească alte bariere magice de protecție. S-a menționat deja uraganul reprezentat mitologic prin frigurile demonice *utukku* și, în perioadele presemite, prin demonii sexuali. Demonii apelor sunt „fierea lui Ea", aspectul negativ al elementului fecundității. Acest aspect apare clar și în exorcismele îndreptate împotriva grupului de demoni cunoscut sub numele de „Cei șapte", locuitori ai Infernurilor și mesageri ai lui Era, zeul ciumei[15],



Un străvechi exemplu de credință în deochi în picturile murale de la Dura-Europos, pe Eufrat (sec. II d. C.): ochiul străpuns de pumnale și atacat de animale (Du Mesnil du Buisson, *Les peintures de la Synagogue de Doura-Europos,* Roma, 1939).

al căror nume reprezentat de o cifră pare să indice câteodată demonii în general și nu o categorie precisă, aceasta datorită semnificației de „nenumărat", de „infinit" pe care o avea cifra șapte în limbile semitice. Totuși, ei sunt cu siguranță reprezentări ale tulburărilor meteorologice așa cum apar într-un descântec publicat de Fossey[16]: „Sunt servitorii furtunii celei rele / ...sunt vârtejul care pleacă la vânătoare prin țară" și, în altă parte,: „Sunt vijeliile nimicitoare venite din înaltul cerurilor"[17]. Vântul de sud-vest, cauza extinderii epidemiilor de ciumă, conform credinței despre originea meteorologică a bolilor epidemice, este demonul Pazuzu, „fiul lui Hanpa, rege al spiritelor rele ale aerului, care ies cu forță din munți și fac măcel în cale"[18]. Din Cei Șapte, al doilea este un balaur cu gura căscată larg, al treilea o panteră furioasă, al patrulea un șarpe înfricoșător, al cincilea un leu înspăimântător[19]. *Gallu,* care răpește copiii, este denumit „boul care împunge"[20]. *Pazuzu* are cap de om și de câine. *Lilu* este reprezentat câteodată cu corp de câine, coadă de scorpion și falus de taur[21]. Toate acestea sunt teme animaliere care vor reapărea în demonologia creștină. Procedeele magice prin care societatea mesopotamiană stăvilește energiile dezagregante sunt printre cele mai vechi pe care le cunoaștem și, în varietatea și complexitatea lor, constituie o tipologie valabilă pentru toate experimentele religioase ulterioare. Actul fundamental de apărare este descântecul care conținea la început doar somații și cuvinte considerate a avea o putere specială iar apoi, în dezvoltarea ulterioară a ritualismului, a fost inclus în multe ceremonii. Este cert că descântecul are un caracter permis de legi și de instituțiile oficiale. Numele său, *shiptu,* corespunde

ideogramei SHIB care înseamnă „cuvânt pur". Documentele referitoare la descântece sunt foarte multe și principalele izvoare le găsim în cele două serii numite *shurpu,* „ardere", și *maqlu,* „mistuire prin foc", de mai multe ori editate și traduse, iar tipologia lor a fost studiată de A. Falkenstein[22]. Întreaga eficacitate a formulei derivă din repetiția cuvântului și a numelui, în sensul că, prin ele, descântătorul nu evocă o lume de imagini false, ci creează o stare de fapt, o realitate egală cu aceea originară. Câteodată nu se recurge la texte mitice care exprimă situații modulare de putere, ci doar la capacitatea unor anumite nume care, pentru că provin de la un zeu, poartă forța pe care zeul le-a atribuit-o la origine.



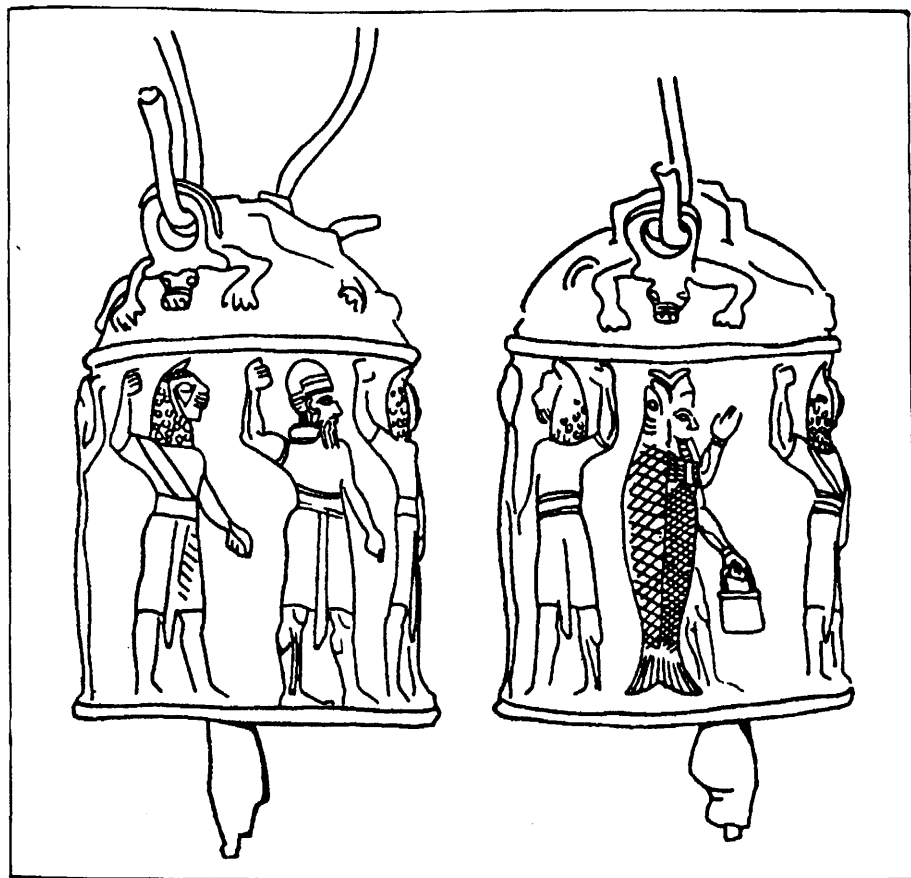
Demonologia hitită

În zona centrală a Asiei Mici, aproximativ în aria geografică în care a luat naștere, mai târziu, regatul elenistic al Cappadociei și, mai apoi, provincia romană cu același nume, și-a făcut apariția, la începutul celui de-al doilea mileniu î.C., curentul migrator hitit, provenit probabil din nord. În cultura acestuia apare și se dezvoltă, uneori și cu influențe din partea altor stratificări etnice, o mitologie cu caracter demonic exprimat prin lupta dintre soare și întuneric.

Mitul șarpelui sau al dragonului Illuyankash are ca fundal chiar lupta întunericului împotriva soarelui și victoria definitivă a verii asupra iernii, într-un context social tipic agrar. În versiunea cea mai veche[1], zeul furtunii, Innarash este jignit de șarpe. El cere, atunci, ajutorul zeilor. Pregătește un banchet, merge la Zigaratta și-l întâlnește acolo pe muritorul Hupashiyash. Îl cheamă pe acesta să locuiască împreună cu el și-l invită și pe șarpe la banchet. Acesta vine însoțit de fiii săi, dar, pentru că mâncase prea mult, nu reușește să mai intre în vizuina lui. Omul Hupashiyash îl prinde și îl leagă cu o frânghie, astfel încât zeul furtunii, sosit pe neașteptate, ucide șarpele. Într-o versiune ulterioară a mitului[2], zeul-șarpe îl învinge pe zeul furtunii și îi smulge inima și ochii.

Nu avem de-a face în acest conflicte cosmice doar cu o simplă prezență a răului, deoarece există multe alte texte hitite care atestă o continuare a temei în magie și în vrăjitorie. Izvoarele de la Bogazköy, prin cele circa zece mii de tăblițe cuneiforme descoperite începând din 1906, ne permit să cunoaștem în mod documentat demonologia hitită din perioada cuprinsă între secolele XIV și XIII î.C. Modul de desfășurare a ceremoniilor apare foarte complicat în ce privește structura lor, recurgându-se la cunoscutele procedee ale figurinelor-înlocuitoare, combinațiilor de cuvinte și mișcărilor simbolice. Temele exorcismelor sunt cele obișnuite: eliberarea de prezențele malefice ale demonilor sau bolilor, redobândirea virilității și fecundității, apărarea cetăților și a armatelor, îndepărtarea forțelor negative de la o lucrare înfăptuită de oameni. *Hukmaish* este cuvântul hitit pentru vrajă, iar *kukmatallash* este preotul care descântă[3].

Dintr-un scurt și incomplet ritual împotriva vrăjitoriei[4] aflăm despre necesitatea apărării împotriva forțelor anarhice și perturbatoare, reprezentate în mod generic de vrăjitoare. Cea care execută acest ritual trebuie să fie o femeie neaparținând instituțiilor



Clopot babilonian care, prin sunetul său, exorciza spiritele răufăcătoare. Pe suprafața lui sunt înfățișați spirite și preoți (Muzeul din Berlin, în G. Conteneau, *La magie chez les Assyriens*, Paris, 1947).

preoțești, însă pricepută în practicile populare țărănești și pastorale. Ideograma sa este SHU-GI, „Bătrâna". Ea este ajutată de un sacrificator. Toate momentele magice ale desfășurării ritualului se bazează pe simpatie (afinitate) și urmăresc să creeze situații emblematice care atestă intenția de a sustrage victima de sub influența răului sau de a-i bloca pe demoni sau pe trimișii acestora. Primul element asupra căruia este efectuat acest transfer este lutul luat dintr-o groapă și apoi aruncat în același loc. Aceeași intenție antidemonică stă și la baza luării unei cantități de noroi și apoi restituirea ei către lumile infernale, a ofrandei de vin și de pâine, a construirii unei figurine reprezentând o bărcuță care apoi este lăsată să plutească pe apă. După aceea, se topesc în foc trei bucățele de smoală și prin mișcarea spre dreapta și spre stânga a unei frânghii se ard șuvițele de smoală topită. Prin folosirea salivei, element al distrugerii și al blestemului, fragmentul descoperit din acest ritual se încheie.

Chiar dacă parțial, într-un ritual magic împotriva epidemiei de ciumă apare ceremonia țapului ispășitor[5]. Mortalitatea din cauza epidemiei este provocată de un demon malefic neindividualizat, dar aparținând unei țări dușmane. De aceea, trebuie dobândite bunăvoința și protecția din parte acestui demon prin oferirea în dar a unui țap. O dată cu restabilirea păcii între zeul malefic și comunitate, având ca model simbolic împăcarea dintre țap și restul turmei, lucru la care se face referire expresă în text, răul-zeu este alungat și, printr-un ceremonial suplimentar, este asigurată întoarcerea lui în țara de unde a venit. De fapt, sunt două momente ale acestei ceremonii magice și anume: hrănirea cu nutreț a cailor și ungerea roților carului divin.

Un alt pericol contă în impotența masculină cauzate de forțe dușmănoase și, împotriva ei, apar două ceremonii magice. În una dintre ele[6], o vrăjitoare execută pentru bolnav mai multe gesturi: așezarea de haine peste ofrande, înconjurarea acestora, purificarea prin stropire, trecerea pe sub o arcadă sau printr-o ușă de trestie, înlocuirea simbolurilor feminine cu cele masculine. Un alt model apare într-un text intitulat „Sacrificiu pentru a-l elimina pe Innarash efeminat și a-l face să intre pe Innarash cel viril"[7].



Temele demonologice în tradiția egipteană

Lupta dintre bine și rău, ca o reflectare a unei opoziții clare dintre personajele divine, apare de multe ori în religia egipteană. Printre zeii universului, Horus, „cel îndepărtat", deoarece se află departe de ceilalți zei, cu înfățișarea de șoim sau de om cu cap de șoim, are ca oponent pe Apofis (Apopis) și luptă împotriva forțelor adversare lui care vor să distrugă ordinea cosmică întemeiată pe căldură și pe lumină. Pentru aceasta, alungă furtunile, ploaia, grindina, gerul și, la sfârșit, îl învinge pe Apofis, șarpele sau dragonul întunericului. Existența energiilor tenebroase și distrugătoare apare și mai clar în mitul luptei dintre Osiris și Seth. Seth este fratele lui Osiris și apare ca zeu eminamente războinic al celui de-al VIII-lea nomos* al Egiptului de Sus. Este reprezentat în mod diferit, cu cap de pasăre, și este însoțit de animale (crocodil, porc negru, hipopotam) dintre care este caracteristic lupul sălbatic, cu urechi lungi, cu o săgeată în loc de coadă și purtând un colier. Reprezintă forța nestăvilită a fenomenelor naturale, furtuna, fulgerul, răul și dezordinea. În mitul clasic, Osiris este fiul zeului Geb, pământul, și al lui Nut, zeița-cer. Seth, profitând de colaborarea cu Thot, un alt frate, întinde o cursă lui Osiris, îl lovește, îl leagă și la sfârșit îl ucide aruncându-i apoi cadavrul în apă. Într-o întâmplare ulterioară, Horus, fiul lui Osiris, îl înfruntă pe Seth pentru a-și răzbuna tatăl, dar Seth, transformându-se în porc, îi scoate ochiul divin lui Horus care, din această cauză, se va numi „cel orbit de porc". Zeul orbit îi smulge lui Seth testiculele (din această cauză Seth se mai numește și Tăiatul) și-și recuperează ochiul. Osiris este readus la viață și redevine puternic, în timp ce dușmanii lui sunt îngroziți. Din ordinul lui Geb zeii se adună la Heliopolis, în Casa Prinților, ca să-l judece pe Seth; acesta încearcă să scape de judecată prin minciună, dar cele două zeițe ale adevărului îl obligă să mărturisească. În final, Horus îl aduce pe Seth în fața lui Osiris. *Judecata lui Horus și a lui Seth* (acesta din urmă este același cu Tifon, zeul uraganului la greci) este unul dintre motivele cele mai populare și apare în mai multe redactări. Trebuie interpretat ca o reelaborare în termeni mitologici al unei poziții dualiste între un nivel protector și benefic (Osiris) și un nivel aparținând naturii, cel al întunericului și al furtunii (Seth).

Altă divinitate cu caracteristici demonice este zeița Pakhet, cu înfățișare de leoaică sau de femeie cu cap de leu, venerată din timpuri străvechi, încă în vremea primei

---

* nomos (gr.) – unitate administrativă în Egiptul antic. (n. trad.)



O divinitate monstruoasă care îl așteaptă pe răposat în împărăția morților pentru a-l judeca de pe tronul său (de pe un papirus de la Muzeul din Cairo).

dinastii. Sălășluiește în deșerturile estice și, după furtuni, devastează țara prin violența torentelor de apă. Sekhmet sau Sekhet, zeiță cu cap de leu și cu aspect înspăimântător, domnește peste bătălii și măcelării, fiind originară din Memfis. În perioada tebană și-a pierdut caracteristicile primitive de forță care sperie, devenind una dintre soțiile lui Amon. Cultul său a fost răspândit în popor încă din cele mai vechi timpuri. Este reprezentată împreună cu Bastet, zeiță aparținând orașului Bubastis, la sud de deltă. Bastet, care este, în fond, o zeiță a bucuriei, are cap de pisică, uneori cu aspecte terifiante, și ține în mâini capul de leu al zeiței Sekhmet.

Tot o figură demonică este și aceea a monstrului numit Apofis, amintit mai sus. În capitolul al XXXIX-lea din *Cartea Morților* este dată o formulă pentru a distruge și a învinge monstrul care, în lumea infernală, devorează și este dușmanul luminii solare (Ra): „Ra te face să te întorci din drumul tău, tu, cel pe care el îl urăște... El îți găurește țeasta, îți biciuiește fața, îți taie în jumătate capul și-l trântește de pământul său, îți sfărâmă oasele, îți ciopleşte mădularele. Tu, Apofis, dușman al lui Ra, ai fost condamnat de zeul Aker. Pleacă, demonule, din fața săgeților lui de lumină! Ra ți-a învins cuvintele, zeii ți-au întors fața la spate, Linxul ți-a sfâșiat pieptul, Scorpionul te-a pus în lanțuri, Maat a hotărât distrugerea ta. Zeii de la sud și de la nord, de la apus și de la răsărit au întins lanțuri peste el și l-au înlănțuit. Zeul Rekes l-a învins și zeul Hertit l-a înlănțuit"[1]. Wallis Budge amintește că mitologia demonică a lui Apofis se dezvoltă în texte ulterioare, *Cartea distrugerii lui Apofis* din perioada dinastiei Ptolemeilor și o listă cu numele aducătoare de rele ale zeului. Primul text oferă instrucțiuni ample pentru a-l distruge, printr-o ceremonie bazată pe afinități, pe zeul malefic. Apofis are un anturaj al său de demoni și aceștia pot fi distruși de credincios în același mod. Și în Egipt unele manifestări ale răului erau considerate de origine demonică, datorate invaziei de spirite ale răului, chiar dacă lipsește, după cum observă Wallis Budge, o atestare completă prin izvoare. Cu toate acestea, știm de pe una dintre stelele templului lui Khonsu din Teba că egiptenilor le era atribuită o știință secretă prin care puteau vindeca bolile. La regele Ramses al II-lea a fost trimis un sol ca să găsească un medic pentru soția prințului din Bekhten, grav bolnavă. A fost ales un anume Tehuti-em-heb care, consultând-o pe prințesă, a diagnosticat prezența unui demon sau a unui spirit asupra căruia, însă, el nu avea putere. Un alt medic, chemat și el, a reușit ca printr-o ceremonie magică s-o elibereze pe prințesă de demon[2].



Demonul în ebraism și iudaism



Religia cuprinsă în Vechiul Testament a dat naștere figurii diavolului creștin, dar, foarte curând, creștinismul a supus-o demonizării. Conform unui model iconografic frecvent întâlnit (în imagine preluat din manuscrisul la *Historia Helvetica,* Berna, Stadt. und Hochschulbibliothek, X50, secolul al XV-lea), sinagoga, reprezentată prin nudul de femeie din stânga, este contrapusă Bisericii, doamna din dreapta, alături de pomul cu cruce din grădina Edenului. Evreii apar cu un corn pe cap.

Energiile diabolice în tradițiile biblică și iudaică

În religia ebraică veche, adică înainte de dărâmarea Templului, apar premisele istorice care prefigurează tema demonică din creștinism, conform unei serii de texte contradictorii în conținut, unele dintre ele fiind riguros teologice, altele în mod clar mitice. Ideea principală care domină în demonologia Vechiului Testament susține că diavolul nu este acel personaj care, într-un dualism de tip iranian, i se opune lui Dumnezeu, ci a fost dorit și creat de Dumnezeu pentru a-l supune pe om unei încercări. În paradis, conform povestirii iahveiste, crește un pom al cunoașterii binelui și răului și primul om nu trebuie să mănânce din fructul său, aceasta fiind o interdicție divină expresă, pentru că, dacă va mânca acest fruct, va muri. Acest arbore se află în mijlocul Edenului și fructul său, deși este interzis, este bun de mâncat și cu aspect frumos; arborele însuși îi poate transmite celui care mănâncă din fructele sale capacitatea de a înțelege și de a cunoaște. La sfârșitul episodului despre izgonirea din Eden a primei perechi de oameni, apare, însă, menționat arborele vieții și, în drumul spre el, la răsărit de Eden, stau heruvimi care-și agită în toate părțile spadele de flăcări pentru a apăra arborele și a împiedica pe oricine să ajungă la el. Legătura dintre cei doi arbori nu este prea clară și se presupune că, în povestire, s-au contopit două tradiții diferite, iar cea referitoare la arborele vieții este atestată documentar în aria mesopotamiană. În orice caz, cei doi arbori par să se contopească în tradiția ulterioară, pentru că arborele cosmic despre care vorbește Ezechiel[1] este, în același timp, și arbore care dă viață, avându-și rădăcinile în viață, și arborele care oferă posibilitatea cunoașterii.

Păcatul primului cuplu de oameni constă, din punctul de vedere literar al povestirii, în încălcarea unei interdicții (aceea de a nu se atinge de fructele arborelui binelui și al răului) și de a fi mâncat din fructele lui. Consecințele sunt: izgonirea din Eden a primei perechi, pierderea unei stări de perfecțiune și de glorie, obligarea omului să-și asigure cele necesare vieții printr-o muncă grea, conștiența propriei goliciuni și a sentimentului rușinii, durerea care, de cum înainte, o va însoți pe femeie în momentul nașterii. Avem aici o reprezentare complexă și delicată a dispariției unei situații originare, a pierderii calității de a fi nemuritor („Numai din rodul pomului celui din mijlocul raiului, ne-a zis Dumnezeu: Să nu mâncați din el, nici să vă atingeți de el, ca să nu muriți!")[2] și a unui început de timp istoric uman. Dumnezeu, creând lumea, pune în fața primei perechi un

hotar care poate fi încălcat din propria voință și, prin această încălcare, ia naștere păcatul și nerespectarea unei înțelegeri. Mulți cercetători consideră că actul de nesupunere, reprezentat simbolic prin mâncarea fructului și atingerea pomului, ar fi, de fapt, un păcat sexual, adică primul bărbat o cunoaște pe prima femeie, deoarece, abia după comiterea acestui păcat, omul se va reproduce pe cale sexuală. Interpretarea aceasta este foarte veche (vezi, încă de la Clement Alexandrinul, principiul după care păcatul ar consta în a fi simțit plăcerea unirii sexuale înainte de a fi venit momentul potrivit[3]; pe aceeași linie de interpretare se situează diferite personalități din perioada rabinică, despre care vezi M. Schoebel)[4]. Conform unei interpretări comune, păcatul primei perechi este acela al orgoliului sau *hybris,* o formă de revoltă împotriva lui Dumnezeu care se materializează prin consumarea fructului oprit. Omul se ridică împotriva lui Dumnezeu din orgoliu și din dorința de a-l sfida, ascultând de îndemnul șarpelui: „...veți fi ca Dumnezeu, cunoscând binele și răul"[5]. Definirea păcatului comis de prima pereche ca păcat de *hybris* revine la Ezechiel[6], unde omul se prăbușește din starea lui de perfecțiune pentru că este pe neașteptate dominat de o greșită evaluare a acestei stări, negându-i originea divină și atribuindu-și-o lui însuși: „Tu erai pecetea desăvârșirii, deplinătatea înțelepciunii și cununa frumuseții. Tu te aflai în Eden, în grădina lui Dumnezeu... te așezasem pe muntele cel sfânt al lui Dumnezeu și umblai prin mijlocul pietrelor celor de foc. Fost-ai fără prihană în căile tale din ziua facerii tale, și până s-a încuibat în tine nelegiuirea" (text care, după o altă interpretare, ar trebui atribuit lui Lucifer)[7]; Isaia[8], în povestirea sa despre decăderea regelui Babilonului, adoptă și el asemănarea cu primul om căzut din cer și interpretează păcatul acestuia ca pe o încercare de a ajunge la condiția divină, devenind egalul zeilor: „Tu care ziceai în cugetul tău: «Ridica-mă-voi în ceruri și mai presus de stelele Dumnezeului celui puternic voi așeza jilțul meu! În muntele cel sfânt voi pune sălașul meu, în fundurile laturei celei de miazănoapte. Sui-mă-voi deasupra norilor și asemenea cu Cel Prea înalt voi fi». Și acum, tu te pogori în iad, în cele mai de jos ale adâncului!".

Avem deja aici două dintre caracteristicile de bază ale demonului creștin: dezlănțuirea sexuală și orgoliul care-l îndeamnă să se compare cu Dumnezeu. Dar, în textul biblic, simbolul șarpelui care se comportă ca un ispititor și o convinge pe femeie să nu ia în seamă pericolul de moarte al consumării fructului este foarte greu de interpretat. Abia în dezvoltarea de mai târziu a doctrinelor iudaice și creștine, el va deveni identic cu Diavolul și cu Satana. În Geneză[9], el este „...cel mai șiret dintre toate fiarele de pe Pământ, pe care le făcuse Domnul Dumnezeu" și, pentru că ispitise prima pereche de oameni, trebuie, la rândul său, să sufere o pedeapsă și aceasta pare să constea într-o schimbare în rău a stării sale originare de animal fericit: „Zis-a Domnul Dumnezeu către șarpe: «Pentrucă ai făcut aceasta, blestemat să fii între toate animalele și între toate fiarele câmpului; pe pântecele tău să te târăști și țărână să mănânci în toate zilele vieții tale. Dușmănie voi pune între tine și între femeie, între sămânța ta și sămânța ei; aceasta îți va zdrobi capul, iar tu îi vei înțepa călcâiul". Nu este exclus, după Ringreen, ca, în esența mitului, să existe o polemică subînțeleasă împotriva folosirii șerpilor în cultul lui Baal și, astfel, zeul din Canaan, Baal, al cărui simbol era șarpele, să fi fost considerat ca acela care îndeamnă la revoltă împotriva Dumnezeului celui adevărat.



Eva ispitită de șarpele (*Geneza* 3, 1–5) înfățișat antropomorfic ca un prinț (*Speculum humanae salvationis,* Augsburg, 1470).

Dar strămoș al demonului creștin nu este numai șarpele care l-a ispitit pe om și l-a îndemnat să se revolte împotriva lui Dumnezeu. Demonul creștin are o ascendență ebraică foarte bine cunoscută. Mai înainte de toate, figura lui Satan, un cuvânt care derivă din rădăcina ebraică *stn,* „a fi dușman", „a dușmăni". În textele canonice apare nu ca un personaj opus în mod dualist lui Dumnezeu, așa cum se întâmplă într-o mitologie de mai târziu, cu probabile influențe iraniene. În cartea lui Iov[10], el este menționat și cu articol, *ha-satan,* „dușmanul", „potrivnicul", și îl servește, în fapt, pe Dumnezeu, la curtea căruia se înfățișează, acționând ca dușman nu al lui Dumnezeu, ci al oamenilor. Tot ca dușman al oamenilor este prezent și la profetul Zaharia[11]. Numai în cartea I a *Cronicilor*[12] el apare fără articol (*satan*) și îl îndeamnă pe Israel să comită o faptă contrară voinței lui Dumnezeu. În perioada de după exil, considerarea lui Satan ca origine a răului, chiar și într-o manieră apropiată de un dualism care nu este absolut, capătă aspecte noi. Mitul Satanei este legat de păcatul lui Adam și al Evei și, pe de altă parte, de revolta îngerilor despre care aflăm din Geneză[13]. În mitologia cea nouă, se consideră că originea răului este legată de Diavol, conform concepției deja exprimate clar în *Cartea înțelepciunii lui Solomon:* „Dumnezeu a zidit pe om spre nestricăciune și l-a făcut după chipul ființei Sale. Iar prin pizma diavolului moartea a intrat în lume"[14].

Satana se identifică și cu Lucifer, astrul dimineții, conform unui mit al prăbușirii din care unele urme discutabile apar în Isaia. Isaia scrie: „Cum ai căzut tu din ceruri, stea strălucitoare, fecior al dimineților?"[15]. Poate i-ar trebui aplicat aceluiași Lucifer textul deja citat al lui Ezechiel[16], despre care cea mai mare parte dintre cercetători consideră că s-ar referi la Adam.

Trebuie să ținem seama și de faptul că ebraismul cel mai vechi, adică acela anterior exilului, conținea personaje demonice și malefice care corespund vechilor divinități din Canaan sau legate, deseori, de deșert și de relele care vin de acolo. Despre *seirim* s-a spus că primesc sacrificii, dar sunt cu siguranță demoni-țapi, numele lor însemnând „păroși"[17]. *Sedim*, în schimb, sunt „demoni negri" cărora evreii, încălcând legile, „le-au sacrificat fiii și fiicele"[18]. Un singur pasaj[19] vorbește despre *Lilit*,„spectrul nocturn" care locuiește în deșert și corespunde cu demonul babilonian Lilitu, la început forța demonică a furtunii și, mai apoi, a desfrâului. În ritualul de ispășire[20] apare demonul Azazel, un nume care sugerează o legătură oarecare cu țapul (*azaz* înseamnă „a fi puternic și mândru"). Unui asemenea demon îi este trimis, la marginea deșertului, un țap ca ispășitor. De fapt, deșertul este în mod normal sălașul pe care și-l aleg forțele demonice. Pentru vechiul ebraism de după exil, dualismul se accentuează în textele de la Qumran, întotdeauna în formă non-absolută: Dumnezeu creează două spirite, unul bun, unul răufăcător și de ele depinde cursul, chiar și cel escatologic, al istoriei.

Demonologia ebraică, având o influență determinantă asupra celei creștine, oscilează, așadar, între două poziții diferite: pe de o parte prezența recunoscută a figurilor demonice mai mult sau mai puțin individualizate care, totuși, se supun întotdeauna lui Dumnezeu și pe de altă parte, o explicare a răului cosmic și istoric nu în raport cu aceste figuri, ci cu aceeași voință determinantă a lui Dumnezeu. În acest sens, Dumnezeu cuprinde în sine un spirit rău, *ruah ra'ah,* care, de exemplu, este trimis de Dumnezeu însuși între Abimelech și sichemiți[21] sau la Saul[22]. Un asemenea spirit răufăcător pune stăpânire pe Saul „care își ieșise din minți, în mijlocul casei". Povestea primei *Cărți a Regilor*[23] capătă forme de-a dreptul mitice în privința unui alt spirit, „spiritul minciunii", pe care Dumnezeu îl trimite pe pământ ca pe o creatură separată de el, pentru ca profeții să devină mincinoși. Noțiunea teologică generică aflată în spatele acestor reprezentări se referă la originea unitară a binelui și a răului în Dumnezeu, fiind respinsă, în viziunea cea mai veche, orice formă a dualismului cosmologic sau ontologic. Dar, în ce privește spiritul rău, *ruah ra'ah,* nu poate fi exclusă o conexiune cu concepția mesopotamiană despre originea stărilor fizice de rău: decăderea fizică și morală, boala, moartea sunt în mod constant concepute ca abandonare de către un zeu care, îndepărtându-se de cel care îi este credincios, îl expune pe acesta atacurilor din partea altor spirite și altor puteri, în stare să-l cotropească și să-l stăpânească.

Desigur, este dificil de stabilit o delimitare absolută între atitudinea magică și exorcist-protectoare din formele de cult ale ebraismului antic. Independente de orice diferențiere, există o bogată serie de mărturii privitoare la magie, vrăjitorie, divinație, adică la acele activități care, prin specificul lor, nu aparțin raportului înțeles ca fiind religios, ci denotă credința în eficacitatea unor acte și comportamente care funcționează



În centrul povestirii care se referă, în Geneză, la izgonirea din Eden a primei perechi de oameni, se află figura şarpelui-ispititor care se va confunda cu Lucifer şi cu demonul abia în perioada creştinismului (gravură de A. Dürer).

automat. Principalele activități magice care, în Vechiul Testament, implică anumite taine demonice și vrăjitorești sunt:

a) Necromanția, constând în evocarea și integrarea spiritelor morților pentru a cunoaște viitorul și anumite secrete. Termenii care se referă la o asemenea practică sunt *shoel 'ov,* „cel care întreabă un ov", adică fantoma, dublura, spiritul, *doresh el ha-metim,* „cel care-i întreabă pe morți". În textele legilor se menține interdicția explicită privitoare la folosirea necromanției[24]. Aceasta nu împiedică necromanția să fie un mijloc eficace pentru a afla voința lui Dumnezeu. În fapt, Saul însuși, cel care adoptase măsuri împotriva necromanților, a fost nevoit să recurgă la ei după ce nu obținuse răspunsuri oracolare satisfăcătoare prin mijloacele pe care textele de lege le considerau permise[25].

b) Termenii derivați din rădăcina *kshf* denumesc activități care, în cele mai multe cazuri, reprezintă magia distructivă deosebit de periculoasă, corespunzând sub multe aspecte vrăjitoriei din zilele noastre. În această categorie intră *mekashshefah,* pentru care este prevăzută pedeapsa capitală[26]. Intră și vrăjitorul *mekhashshef,* care este exclus din comunitate[27]. *Kshf* pare să fi denumit, la origine, ceva care este ascuns, obscur, făcut în secret. Este tradus în grecește prin „vrajă", *pharmakon,* și cu varianta negativă, *erga pharmakeion* fiind „acte de vrăjitorie", lucruri condamnabile comise de locuitorii Țării Sfinte[28].

c) *Qin'ah,* „gelozia", „invidia", dar și deochiul, ca dorință nedreaptă de a ajunge la bunăstarea altuia, de a-l întrece, de a-l păgubi. Simplul fapt de a privi la bunurile altuia (persoana fizică, animalele, casa etc.) cu o asemenea dorință este o faptă care poate produce răul, conform relației directe dintre ochi și puterea malefică pe care acesta o poate avea (cf. lat. *invideo,* derivat din *video,* în care *in* dă valoarea adversativă). Tot astfel, *'ajin ra'ah,* „ochiul rău", sau *'ajin ra'a,* „ochiul răului", sunt indicii ale unei asemenea credințe arhaice[29], de exemplu: „o fi rău ochiul său?!". Omul care provoacă răul este „rău de ochi": „Nu mânca pâinea celui ce se uită cu ochi răi și nu pofti bucatele lui"[30] sau „Omul lacom se grăbește să se îmbogățească, dar nu gândește că lipsa va veni peste el"[31].

Apărarea împotriva forțelor demonice și efectele magice reveneau amuletelor de tot felul și unele dintre ele au fost permise oficial abia mai târziu, când legile preoțești au acceptat și atestat multe superstiții populare curente, mai ales în perioada de după exil (exod). În povestea lui Iacob, inelușele din urechi, cu siguranță amulete, menite la început să apere auzul, având apoi și alte destinații, au fost îngropate când în casa lui Iacob s-a renunțat la idoli[32]. În lunga listă a lucrurilor pe care Domnul le va lua de la fiicele lui Israel (verigile de la picioare, podoabele în formă de semilună, cerceii, brățările) se menționează *lehashim*[33], cuvânt care, de obicei, este tradus prin „amulete" și pare să însemne la origine, conform comentariului făcut de Ibn Ezra despre Isaia, obiecte de protecție, purtate ca amuletele, pe care erau trasate semne sau litere protectoare din aur sau din argint. *Shaharonim*[34] trebuie să fi fost amulete în formă de semilună, legate poate, ca semnificație, de cultele lunare și purtate de căpeteniile madianiților și de cămilele lor[35]. A. R. S. Kennedy[36] amintește și de „piatra vredniciei", „piatra aleșilor" sau „piatra scumpă"[37] care era, probabil, purtată pentru apărare sau ca să poarte noroc.

Obiceiul continuă și, poate, se răspândește până într-o epocă târzie, deoarece Iuda Macabeul găsește, sub tunicile soldaților morți, „obiecte de idolatrizare" care fuseseră luate din Jamnia și erau interzise prin lege iudeilor[38].

În iudaism, termen prin care, pentru o periodizare mai comodă, denumim structurile de consolidare a vechiului ebraism după distrugerea Templului, din Evul Mediu și până azi, se păstrează urme evidente de demonologie și de vrăjitorie. Cea mai mare parte dintre documentele de magie populară ebraică transmise până în vremea noastră reiau teme caracteristice primei perioade postbiblice și reflectă temele magice sincretice ale Gnozei. Pragmatismul formulelor și folosirea lor ilegală sau, cel puțin, străină de ortodoxie pot fi descoperite cu ușurință în tematica instrucțiunilor de aplicare. Formule destinate să „răspândească groaza" sau să „provoace o epidemie" atestă deplasarea răului agresiv către activitățile de natură magică. Un text clasic, așa cum este *Spada lui Moise* reflectă o serie de scopuri malefice: „Pentru a sfărâma dealuri și munți... pentru a alege și a detrona regii, pentru a-i face pe oameni să orbească, pentru a fereca gurile și pentru a vorbi cu morții, pentru a-i ucide pe cei vii, pentru a doborî și a înălța pe cineva, pentru a chema îngerii, pentru a fi ascultați, pentru a cunoaște toate tainele lumii, scrie formulele... pe farfurioara unei cești și pune-o la o rădăcină de genap* sau: „Pentru a-i înspăimânta pe toți oamenii, scrie formula... pe o plăcuță de plumb și îngroap-o pe latura dreaptă a sinagogii"[39].

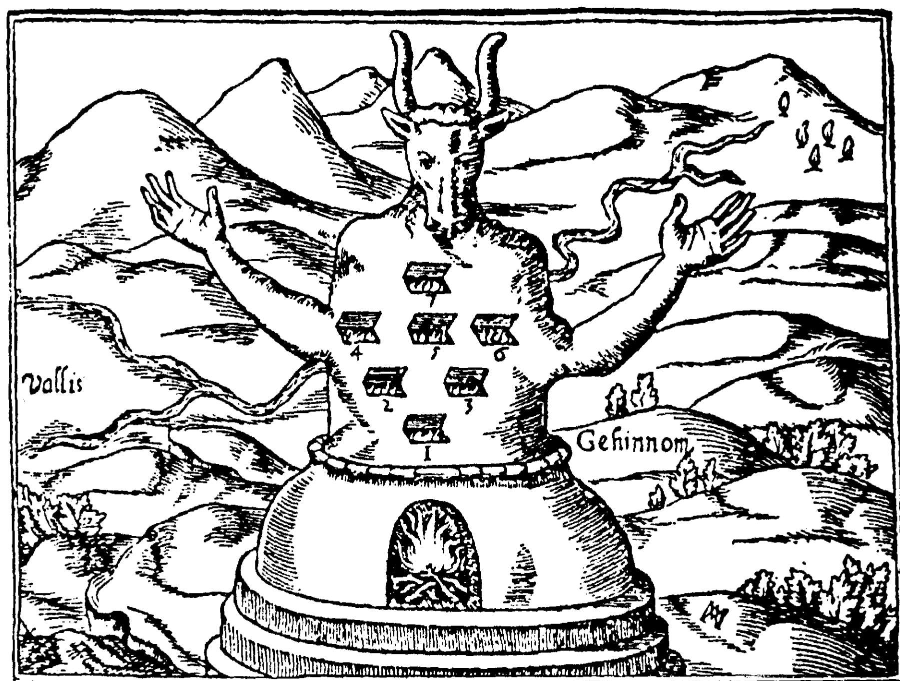
Și în această perioadă se dezvoltă o angelologie de influență gnostică, în care apar figuri apropiate îngerilor, reprezentate prin numele folosite în metodele magice de distrugere cu rol de cuvinte ale puterii. Aceste cuvinte, aproape întotdeauna adjective la care se adăuga *'el* (Domnul, Dumnezeu), deveneau eficiente tocmai datorită prezenței unuia dintre atât de numeroasele nume divine și, cel puțin în forma originală, reprezintă forme sau manifestări ale divinității primind apoi chip uman ca mesageri, servitori sau executori ai voinței supreme. Confuzia între îngeri și demoni este frecventă. Unul dinte textele, cu siguranță printre cele vechi, care a oferit Gnozei ebraice o primă listă de nume ale puterii, utilizate pe larg în practicile de magie și de vrăjitorie, este capitolul VI al *Cărții I a lui Enoh* datând din secolul al II-lea î.C.[40] În ea sunt date numele a nouăsprezece decurioni** dintre cei două sute de îngeri care, răsculându-se împotriva lui Dumnezeu, au coborât pe pământ și s-a unit cu fiicele oamenilor dând naștere giganților. Liste lungi apar în *Spada lui Moise*[41]. Apar și nume de arhangheli, căpetenii ale cetelor de îngeri, fiecare fiind legat sub un anumit aspect de puterea negativă. Mzpopiasaiel, șef peste îngerii mâniei, Zkzoromtiel, șef peste îngerii furiei, Kso 'ppghiel, șef peste îngerii urii, N'mosnikttiel, șef peste îngerii delirului nervos.

În schimb, îngerii non-demonici sunt invocați împotriva forțelor răului. Astfel este îngerul Rafael, înger care „vindecă" și *Înțelepciunea caldeenilor* menționează formula de invocare a acestui personaj care guvernează în prima zi a săptămâni: „Asupra primei

---

* genap – plantă aromatică din familia Artemisia, existentă și azi în Alpi, din care se prepară lichioruri aromatizate. (n. trad.)

** decurion – în armata romană, comandantul unei grupe de zece soldați. (n. trad.)



Zeul infernal Moloh, apărut dintr-o interpretare poate greșită a Bibliei. Are înfățișarea unui cuptor în care fenicienii ardeau copiii. În dreapta, Gheena (Athanasius Kircher, *Oedipus Aegyptiacus,* Roma 1652).

zile domnește Rafael. Imaginea sa este ca a unui om care stă pe un tron, cu mâinile și picioarele întinse. În dreapta sa este Rahabiel, la stânga, Faniel, pe cap este Ariel iar sub picioare se află Lahabiel. Rolul lor este să îngrijească toate felurile de boli, să-i ferească pe oameni de toți periculoșii Shiddim și de toate spiritele răufăcătoare care l-ar putea îmbolnăvi pe om. Dacă vrei să vindeci un om de efectul unei vrăji, de atacul unui spirit rău, de nebunie sau de oricare alt lucru menționat mai sus, desenează imaginea unui om pe un pergament nefolosit, cu ambele mâini întinse. Sub mâna lui dreaptă desenează un omuleț și pe umărul său scrie: Ariel. La picioarele sale desenează imaginea unui alt om, dar fă-o cu cerneală roșie, pentru că acesta este un înger care domnește peste foc, și scrie pe umărul său: Lahadiel. Dedesubt să scrii următoarele cerințe: Eu te rog, oh Rafael, pe tine și pe cei care te servesc..."[42].

Un exemplu-limită al iudaizării angelologiei gnostice este dat de folosirea numelui unui înger aparte care reprezintă lăcașul lui Dumnezeu pe pământ, dar și un *tremendum* (un fior de spaimă) de origine demonică. Acest înger este invocat pentru ca să dea o putere deosebită celui care face vraja respectivă și, purtând numele de Avzhia, este declarat cel mai periculos și cel mai înverșunat dintre toți îngerii aducători de distrugere[43].

Cu rol antidemonic, la fel ca amuletele, era folosit un text din Scripturi pentru a oferi, de exemplu, în mod sigur, apărarea de deochi. Într-o formulă, autorul vrăjii, după

invocarea îngerilor și a sfinților, le cere s-o elibereze pe fata care trebuia să poarte amulete de toate bolile rele, de ciumă, de orice alte molime, de sabie și de foame, de moarte accidentală și de difterie, de crize de epilepsie, de fantome, de dușmani bărbați sau femei, de Lilit masculini sau feminini, de deochi. „Iosif, ramură de pom roditor, ramură de pom roditor lângă izvor, ramurile lui se revarsă peste ziduri». De toate acestea, Domnul Dumnezeu al lui Iosif s-o poată elibera acum și pururea"[44]. Versetul folosit în cadrul formulei este din *Geneză* (*Facerea*) 49, 22.

Dintre documentele de la nivelul popular, destul de multe sunt texte de origine samariteană, în care influența propriu-zisă gnostică și elenistică este foarte redusă. Ele au fost publicate de M. Gaster[45] care a reușit, în mai multe etape, să le obțină de la singura comunitate samariteană care a supraviețuit, cea de la Nablus. Cercetătorul consideră că, deși unele transcrieri sunt, evident, moderne, originea acestor formule este foarte veche și că modelele ar trebui datate, în limite largi de certitudine, din secolul I d.C. Textele magice în discuție sunt formule destinate să fie transcrise pe filactere* protectoare, sub formă de suluri de pergament, de tăblițe și de conuri metalice sau chiar de piatră. Erau, bineînțeles, ilegale și se prevalau de Numele Domnului ca apărare împotriva răului demonic. Ca să dăm câteva exemple, se foloseau formulări ca: „Nici unul dintre magicienii de pe lume să nu poată sta în picioare împotriva celui care este apărat de acest înscris... Domnul este numele său și Ya este numele său", „Oricine poartă această filacteră să fie ferit de toți demonii și de toate spiritele și de toate ființele mârșave și de toate primejdiile și de toate fiarele. Amen, amen, amen. Apari, oh Doamne, întoarce-te, oh Doamne, spre cel care poartă aceste înscrisuri"[46].

Informații analoge există în cele două Talmuduri, cel babilonian și cel palestinian, reflectând o întreagă lume de credințe populare și de superstiții de toate felurile pe care școlile rabinice, între al II-lea și al V-lea secol din epoca vulgară, nu le-au putut ignora, pronunțându-se, uneori, asupra lor prin decizii doctrinare și condamnări, alteori adoptând unele dintre ele în rândul practicilor, chiar foarte răspândite în cadrul ortodoxiei. Decadența spiritului religios și îndepărtarea prezenței divine din mijlocul comunității israelite sunt atribuite procedurilor magice: „Când s-au înmulțit cei care se folosesc de nelegiuiri pentru a se apăra de judecata Domnului, mânia divină a coborât în lumea aceasta"[47]. „Nemurirea și vrăjitoria au distrus totul"[48].

Foarte numeroase sunt textele care relevă o dezvoltare importantă a demonologiei și a tehnicilor exorciste, uneori respinse, alteori recomandate ca fiind eficace. A. Cohen[49], în importantul său capitol asupra folclorului talmudic, a adunat cu răbdare textele cele mai grăitoare în această privință și din ele rezultă trepidanta lume demonică pe care evreii din primele secole ale creștinismului o sesizau în jurul lor. În acest sens, este semnificativ un text din tratatul talmudic *Berakhot,* în care este transmisă o întreită învățătură rabinică referitoare la demoni: „Abba Binjamin a spus: «Dacă le-ar fi fost dată ochilor puterea de a le vedea pe toate câte există, nici o ființă n-ar putea suporta să vadă fantomele»". Abbajje a spus: «Ei sunt la fel de numeroși ca noi.

* filactere – talismane din pergament purtate de vechii evrei. (n. trad.)



Moștenitori direcți ai teologiei și ai demonologiei ebraice, creștinii vor merge pe calea ambiguă a marginalizării iudaismului, aducându-i acuzații cu consecințe dezastruoase. Printre temele cele mai absurde, datând încă din primele secole, este cea a profanării anafurei sfinte pe care, în imagine, iudeii satanici o străpung cu cuțitul. Xilogravură din secolul al XV-lea.

Ne înconjoară ca brazda un răsad». Rabbi Hona a spus: «Fiecare dintre noi are mii la stânga sa și miliarde la dreapta sa». Raba a spus: «Îmbulzeala oamenilor în timpul unei predici vine de la ei. Dacă genunchii obosesc este vina lor. Dacă veșmintele rabinilor se năclăiesc este pentru că ei scuipă pe ele»"[50]. Și în altă parte: „«Lumea întreagă este plină de spirite rele și de demoni periculoși» spunea un rabin. Altul declara: «Într-un spațiu de un sfert de *kab* din lumea acesta se află cel puțin nouă *kab* de demoni» "[51]. Preferă să locuiască în locuri necurate și în ascunzișuri întunecoase: există demoni ai ruinelor[52], ai latrinelor[53], ai locurilor umbroase[54]. Dar există și demoni care-și aleg ca sălaș apele și izvoarele și de aici numeroasele recomandări referitoare la felul în care trebuie băută și folosită apa. Un ceremonial protector împotriva răului trebuie, de exemplu, să-l apere de atacul demonilor pe cel care folosește apa sâmbăta și miercurea, noaptea. Credinciosul îi poate alunga pe demoni recitind Psalmul 29, dar și cu ajutorul unor formule speciale ca: „Să se spună astfel: «Lul, Shafan, Anigron și Anirdafon, eu stau printre stele, eu mă plimb printre cei grași și cei slabi». Să fie trezită o altă persoană, dacă este prin preajmă, și să i se spună: «N. fiul lui N., mi-e

sete». Apoi să bei", „sau să faci zgomot cu capacul pe buza carafei de apă și să bei. Sau să arunci un obiect oarecare înăuntru și să bei"[55]. Demonii pot provoca și mortalitatea în masă a animalelor[56]. Demonul feminin Lilit, variantă ebraică a numelui babiloniain *Lilitu*, profită de întunericul nopții pentru a ataca adulți și copii, apărând în fața lor ca o femeie cu aripi și cu părul lung[57]. Demonul-lipitoare 'Aluqa intră în corpul imprudentului care bea apă din mlaștini sau din râuri[58]. Satana însuși, ca înger al morții, îi dă, cu vârful unei spade, fiere celui care agonizează[59].

Apărarea totală împotriva demonilor este, și în textele talmudice, încredințată formulelor și amuletelor care conțin numele divin sau unele versete din scripturi considerate deosebit de eficiente. Aceasta nu înseamnă că nu se recurgea la ritualuri pentru a îndepărta demonii din ape sau la magia neagră pentru a vedea fantomele: „Cine vrea să știe totul, să ia cenușă cernută și s-o împrăștie în jurul patului. Dimineața, va observa urme ca acelea de cocoș. Cine vrea să-i vadă, să ia placenta unei pisici, care să fie de culoare neagră, fătată de o pisică tot neagră, să fie primul pui al acelei pisici care și ea să fie primul pui fătat. S-o ardă în foc, s-o piseze mărunt și să presare puțin din acest praf pe ochi. În acest fel, va reuși să-i vadă. Dar, ce rămâne, să verse într-un tub de fier și să-l astupe cu un dop de fier pentru că, altfel, fantomele ar putea să fure din praf. Trebuie, de asemenea, să se pună și un capac pentru ca nimeni să nu fie în primejdie"[60].

Se recurge la magia neagră și pentru a-l identifica pe demonul care a provocat turbarea unui câine, ca și pentru a scăpa de efectul mortal al mușcăturii[61]. Multe alte texte talmudice se referă la deochi și la metodele pentru a-l evita. Este considerat o energie destabilizatoare pentru ordinea socială și naturală, recunoscându-i-se prezența în această categorie a răului; el lovește, de exemplu, caii[62], recoltele[63], distruge bunurile materiale[64] și amplifică pofta pentru avutul altuia[65]. Dar textul talmudic introduce ideea că o influență funestă ar veni din partea unor indivizi care sunt în relație strânsă cu divinitatea. Rabinii ar fi în mod special vizați ca făcând parte din această categorie: „Unde își îndreaptă privirea înțelepții, acolo apare moartea și nenorocirea"[66]. Toate pământurile spre care se îndreaptă privirea rabinului Simeon ben Jokhi și a fiului său, sunt arse de un foc izbucnit pe neașteptate[67] și ochiul lui rabbi Eleazar are același efect[68]. Rabbi Judah provoacă foamea doar dacă își întoarce privirea către doi oameni care își dau unul altuia câte o bucățică de pâine[69].

Nu se poate încheia analiza formelor demonologiei iudaice fără evoluția pe care aceasta a avut-o în *Qabbalah*, în special în așa-numita *qabbalah ma'asith, qabbalah pratica*, formă de magie operativă în care, în doctrinele mistice iudaice, are loc o masivă prăbușire a valorilor filozofice și, totodată, ele se dezvoltă în sensul unui deosebit interes istoric și religios. Cabala clasică a căpătat o atitudine teoretică precisă în privința „înțelepciunii" sau „disciplina exterioară", adică utilizarea taumaturgică și magico-practică a misterelor științei inferioare care îi era contrapusă. Și a luat-o în considerare în mod negativ tocmai pentru că magia practică este un fel de teosofie *à rebours*, răsturnată, și reprezintă o cale mistică având caracteristici demonice și o pervertire a planului cognitiv și spiritual. La periferia acelei *qabbalah*, permisă de legi și filosofică, se dezvoltă o disciplină complexă în jurul „lumii stângii", a părții din realitate care,

conform Zoharului, este considerată „zgura aurului", aflată sub acțiunea astrală a soarelui, în timp ce lumea prezenței lui Dumnezeu aparține influenței lunare. Opusă topografiei divinului se află o topografie a demonicului care nu este față de cea dintâi doar o proiecție asemănătoare cu o umbră ci un termen de opoziție metafizică. Totuși, și aici, lumea demonică este reprezentarea mitologică a „laturii stângi", a prăbușirii ordinii, a răului cosmic și moral, dar și un termen de opoziție pe care Dumnezeu însuși l-a creat și l-a menținut pentru a-l anula în momentul mântuirii finale.

Sefer ha-Zohar, text fundamental pentru *qabbalah* din Evul Mediu târziu, care reelaborează tradițiile orale precedente, face o referire expresă la demon sau spirit al necurățeniei ca prezență a unei sexualități dezlănțuite din care iau naștere toate viciile: „În cartea vrăjitoriei, din care Asmodeu și-a extras învățăturile date regelui Solomon, stă scris că acela care dorește să îndepărteze de la sine și să învingă spiritul necurăției trebuie să fie gata să plătească, în schimbul îndeplinirii acestor dorințe ale sale, tot ceea ce i se cere. Aceasta pentru că spiritul necurățeniei ispitește sufletul omului cu multe desfătări ca să se cuibărească apoi în el"[70]. Riscul de a fi posedat de spiritul necurățeniei provine de la drama păcatului originar și de la ispita lui Satan. Căderea primordială din Eden este reinterpretată aici ca faptă a șarpelui care înlocuiește crearea directă a omului de către Dumnezeu, cu înmulțirea prin unirea sexelor, cu toate aspectele sale instinctuale și impure. Toate actele de magie și vrăjitorie derivă de la el și, printre numeroasele pasaje din *Zohar* care repetă acest concept, există unul în care sunt semnalate câteva ceremonii întru necurățenie precum și un sacrificiu magic al șarpelui ca etape ale inițierii în vederea realizării legăturii cu lumea răului: „Noi găsim aici o lecție mistică și anume cea care ne învață că toate felurile de vrăjitorie sunt legate de șarpele primordial, spirit al prostiei și necurățeniei, apărute o dată cu el. Din această cauză toate felurile de vrăjitorii se numesc *n'hashim,* «șerpi». Și oricine se ocupă cu ele, se molipsește, trebuie ca mai întâi să se molipsească pentru a atrage spre sine spiritul necurat... De aceea, cu scopul de a atrage la el spiritul necurat al șarpelui primordial, Balaam, răufăcătorul, s-a pângărit noaptea împreunându-se animalic cu măgarul său și astfel a putut să treacă apoi la ghicit și vrăjitorie. La început, a luat un șarpe obișnuit, l-a legat, i-a strivit capul și i-a smuls limba. Apoi a luat niște ierburi și le-a ars în loc de tămâie. Pe urmă, a luat capul șarpelui, l-a împărțit în patru, ca pe o a doua ofrandă. În sfârșit, și-a desenat un cerc împrejur, a bolborosit câteva cuvinte și a făcut câteva semne, până când a intrat în transă, posedat de spiritele necurate care i-au spus tot ce știau despre „dragonul ceresc"; el și-a continuat astfel ceremoniile magice până când a devenit unul dintre posedații șarpelui primordial"[71]. Zoharul și Cabala denumesc vrăjitoria, în general, și ca „Înțelepciunea Orientului", datorită tradiției referitoare la îngerii rebeli care, prăvăliți din cer printre oamenii din munții Orientului, i-au învățat pe aceștia lucruri nelegiuite: „Pentru că în acești munți locuiesc îngerii 'Uzza și Azael, pe care Cel Sfânt i-a izgonit din cer, fiind apoi legați aici cu lanțuri de fier. Ei le împărtășesc fiilor oamenilor cunoașterea magiei"[72].



Tradiția creștină



Păcătoșii supuși chinurilor iadului. Stampă de Nicolas Le Rouge, Troyes, 1469.

Demonul în Noul Testament

Universul credințelor demonologice care din Evul Mediu se păstrează până în zilele noastre are la bază Noul Testament. Textele acestuia, din perioade și de origini diferite, ne oferă foarte clar o imagine demonică apăsătoare și omniprezentă, având legături cu o mulțime de evenimente istorice precedente, într-o perioadă de puternic sincretism în care apar primele predici creștine. Angelologia iudaică târzie asimilase deja influențe nete dinspre tradiția iraniană, acestea păstrându-se în figura diavolului din Noul Testament cu accentuarea, în plus, a unui dualism moderat pe care vechea cultură ebraică nu-l cunoștea. Dar, alături de această componentă, la definirea sistemului demonologic din Noul Testament contribuie întreaga moștenire biblică contopită cu elemente din cultura antică-târzie mediteraneeană și, mai ales, în scrierile atribuite lui Pavel, cu tematicile gnostice (teoria Eonilor și a Principelui acestei lumi).

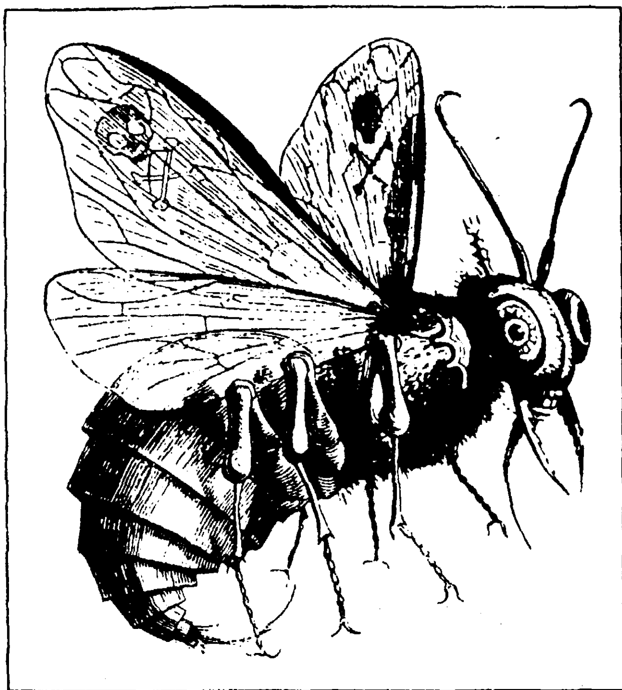
J. Smit[1] observă că termenul grecesc *daimonion,* referindu-se numai la cazuri de posedare diabolică, apare în Evanghelie de peste 52 de ori și aproape că nu există pagină cu povestirea vieții publice a lui Isus în care să nu apară o agresiune demonică sau să nu se facă măcar aluzie la aceasta. Satana, nume folosit în Noul Testament în varianta Satanas, corespunde biblicului Satan, calomniator și adversar prin excelență, și capătă o fizionomie strict personală de purtător mitic al răului. El este identic cu dragonul și cu șarpele pe care Cristos îl vede căzând din cer ca un fulger[2], consolidându-se astfel identificarea definitivă de mai târziu cu Lucifer, foarte nesigură și timidă în Vechiul Testament[3]. Asupra Satanei nu au putere decât discipolii și apostolii[4]. La fel ca iranianul Ahriman, el fură, ca să-l distrugă, cuvântul cel bun semănat de Evanghelie[5]. Îl ispitește pe Isus[6], provoacă rău fizic[7], îi persecută pe cei care urmează învățăturile Evangheliei pentru a-i alege așa cum se alege grâul[8], are o împărăție a sa în sens temporal și spațial[9], pune stăpânire pe sufletul și pe sentimentele lui Iuda[10].

Belzebut din ebraicul Ba' al zevuv este numele folosit cu precădere în discursurile atribuite fariseilor. Originea sa este incertă, pentru că apare în *Cartea a doua a Regilor*[11] ca idol al cetății filistene Ecron căruia i se adresează regele Ahazia, dar mai este reprezentat și ca „zeu muscă" sau „zeul muștelor", care-i apără de muște pe cei care cred în el, în analogie cu Zeus Apomnios, despre care vorbește Pausanias[12], și cu zeul roman Deus Myagron din Solino[13]. Mai este interpretat și ca „zeu (idol) al cetății

Zebub". În iudaism, se transformă în Ba' al zvul, „stăpânul casei", „stăpânul locuinței", menționat ca atare în Noul Testament, varianta grecească, sub forma Beelzebul, și în Vulgata, Italica și Siriaca păstrat în această ultimă formă. Și aici, originea este incertă pentru că se poate interpreta ca fiind vorba despre o casă de cult al cărei stăpân este, sau în sens generic, despre locuința subterană a morților și a demonilor; ar putea, în sfârșit, să existe în acest nume o rădăcină semitică *zvl,* „gunoiște", care apare în arabă ca *zibl,* „gunoiște", în siriană *zebla* și în talmudică *zabal* „spurcat", referindu-se la sacrificiile către idolii diferitelor triburi. Pare evident, în textul evanghelic, că numele este folosit de farisei. În această privință Evanghelia după Matei (10, 25) este explicită pentru că se spune: „Dacă pe Stăpânul casei L-au numit Beelzebul". Sub acest nume, demonul, în acuzațiile aduse de către farisei, i-ar da lui Isus puterea de a alunga pe ceilalți demoni. Mai mult, Isus ar fi fost posedat de el[14].

Diavol, *diabolos,* cel care se pune de-a curmezișul", și, în sens curent, „acuzatorul", „calomniatorul", „dușmanul", este numele grecesc folosit pentru Satana, aproape întotdeauna cu articol atunci când îl desemnează pe principele demonilor. Îi ispitește pe oameni și încearcă să le facă rău[15], este părintele păcătoșilor[16] și pentru el, ca și pentru îngerii rebeli, a fost pregătit infernul[17].

Referitor la acțiunea și forța demonilor, a căror putere este limitată de Dumnezeu[18], mărturiile cele mai importante ale Evangheliei privesc posesiunea, adică invadarea sufletului de către Satana sau de către un alt spirit demonic. Demonii alungați de om rătăcesc prin pustiuri în căutarea odihnei și când nu reușesc, se întorc în cel posedat, mai puternici decât la început[19]. Isus este acuzat de farisei că izgonește demonii din corpul bolnavilor folosindu-se de protecția stăpânului demonilor, Beelzebul, dar el ripostează demonstrând absurditatea unui ajutor diabolic împotriva demonilor și declarând că puterea sa nu vine decât de la Sfântul Spirit[20]. Demonul, ca spirit infam, poate poseda un om vorbind prin intermediul lui, ca în episodul de la sinagoga din Capernaum, unde Isus îl întâlnește pe omul posedat de diavol care-l atacă violent și îl eliberează de spiritul care pusese stăpânire pe el. Spiritul, ieșind, face să se scuture corpul celui posedat și urlă puternic[21]. Persoana posedată de demoni caută să fugă de oameni, să ducă o viață în sălbăticie, ca posedații din ținutul Gadarenilor care ies din morminte și vin în întâmpinarea lui Isus[22]. Posedatul își leapădă veșmintele, nu vrea să mai locuiască în casă, are o forță extraordinară cu care sfărâmă obezile și lanțurile[23], se rănește și lovește pe alții cu pietre[24]. Demonii pot fi văzuți când ies din corpul celui posedat și se pot muta pe animale, ca în episodul deja menționat din satul Gadarenilor în care Isus îi face să treacă în porci. Posedatul dă semne de prezență a demonului din el prin manifestări epileptice sau epileptoide, deoarece scrâșnește din dinți, cade pe pământ sau în apă, îi curg balele, se înțepenește, ca în episodul lunaticului[25]. Puterea de a-i alunga pe demoni este acordată discipolilor[26], adică acelora care acționează în numele lui Isus însuși[27], luând ființă, astfel, aceea autoritate cu care va fi învestită Biserica. Conflictul istorico-cosmic, caracteristic pentru literatura religioasă iraniană, dar și cu elemente provenite din iudaismul târziu, apare în *Apocalipsa* atribuită Sfântului Ioan, unde Anticristul și diferitele personaje din jurul său sunt reprezentări



Beelzebul, Domnul muştelor. Din *Dictionnaire infernal* de J.A.S. Collin de Plancy, Paris, 1863.

diabolice propriu-zise care vor face parte din demonologia medievală şi renascentistă. Anticristul este opusul lui Dumnezeu şi al lui Cristos, cel care aduce mântuirea. Întregul cadru creat de Sfântul Ioan oferă o viziune asupra creşterii apariţiilor demonice care, la sfârşit, vor fi definitiv învinse de către Dumnezeu. Demonul, în mod special, este descris ca „fiară care urcă din adâncuri" şi ea îi va învinge până şi pe ultimii dintre cei drepţi. Dar apare şi ca dragon, roşu aprins, cu şapte capete şi zece coarne şi cu şapte coroane pe capete, iar coada se târăşte pe după a treia parte dintre stelele de pe cer ca să cadă apoi pe pământ. Încearcă să devoreze fiul abia născut al unei femei învăluite în soare, dar Mihail cu îngerii săi îl doboară. Este evidentă identitatea dintre diversele apariţii demonice din Noul Testament: „Şi a fost aruncat balaurul cel mare, şarpele cel de demult,care se cheamă diavol şi satana, cel ce înşală toată lumea, aruncar a fost pe pământ"[28]. Este important, în această scriere vizionară, faptul că se recurge la o tematică demonică înfricoşătoare ca descriere, ceea ce va avea o puternică influenţă asupra dezvoltării ulterioare a demonologiei, inclusiv sub aspect iconografic. La deschiderea celui de-a patrulea sigiliu, apare „un cal galben-vânăt şi numele celui ce şedea pe el era: Moartea; şi iadul se ţinea după el"[29].

Când cel de-al cincilea înger suflă din trâmbiţă şi se deschise fântâna Adâncului. „Şi din fum au ieşit lăcuste pe pământ şi li s-a dat lor putere precum au putere scorpiile pământului"[30]. Apar imediat şi reprezentările onirice tipice ale experienţei diabolice medievale: „Iar înfăţişarea lăcustelor era asemenea unor cai pregătiţi de război. Pe

capete aveau cununi ca de aur, și fețele lor erau ca niște fețe de oameni. Și aveau păr ca părul de femei și dinții lor erau ca dinții leilor"[31]. Asupra lor are putere Îngerul Adâncului „al cărui nume, în evreiește, este Abaddon, iar în elinește are numele Apollion"[32]; apare tendința, dovedită și de documentele ulterioare, de a da mai multe denumiri ale figurii demonice. Tot în Apocalipsa atribuită lui Ioan se găsește asemănarea demonului cu puterea romană (sub numele de Babilonia), inițiind astfel o linie de conduită prin care, în epocile următoare, vor fi demonizate națiunile, grupurile, religiile considerate adversare. Roma devine „marea târfă", și vizionarul o concepe ca o apariție diabolică: „Și m-a dus în duh în pustie. Și am văzut o femeie șezând pe o fiară roșie, plină de nume de hulă, având șapte capete și zece coarne. Și femeia era îmbrăcată în purpură și în stofă stacojie și împodobită cu aur și cu pietre scumpe și cu mărgăritare, având în mână un pahar de aur, plin de urâciunile și de necurățiile desfrânării ei. Iar pe fruntea ei scris numele tainic: «Babilonul cel mare, mama desfrânatelor și a urâciunilor pământului»"[33]. Lupta cosmică se încheie cu triumful lui Dumnezeu: „Și diavolul, care-i amăgire, a fost aruncat în iezerul de foc și de pucioasă, unde este fiara și proorocul mincinos, și vor fi chinuiți acolo, zi și noapte, în vecii vecilor"[34]. Aceste motive se vor intensifica în Apocalipsele apocrife. În *Apocalipsa apocrifă a lui Petru,* concepută în jurul anului 135 d. C., apare infernul dominat de diferite tipuri de demoni. Este un infern format dintr-un râu de foc mistuitor, în care „cei nedrepți, păcătoșii și ipocriții vor rămâne în adâncurile de întuneric care nu se vor lumina niciodată, și osânda lor este focul, și îngerii le vor arăta păcatele comise și-i vor trimite la locul de pedeapsă veșnică, pe fiecare după nelegiuirile sale... Ezrael, îngerul mâniei, va duce bărbați și femei cu corpul arzând pe jumătate și-i va arunca într-un loc întunecos care este infernul oamenilor. Și un spirit al mâniei îi va pedepsi cu toate chinurile și viermele veșnic neadormit le va roade măruntaiele"[35]. În *Păstorul* lui Herma, datată în jurul anului 150 d. C., demonul se arată ca „un animal uriaș, asemănător cu o balenă, și din gura sa ieșeau lăcuste arzânde... și fiara avea capul de patru culori, negru, roșu ca focul și ca sângele, galben ca aurul și alb"[36]. În *Apocalipsa lui Pavel,* apocrifă, din secolul al III-lea d.C., completată și rescrisă în 431, demonul este descris ca „viermele neadormit" și se împarte în alți viermi lungi de un cot și cu două capete[37]. În *Apocalipsa lui Toma,* din care se păstrează un text interpolat, datând din jurul anului 450 d.C., demonul este Regele apocaliptic al cosmosului, identic cu anticristul[38].

În scrisorile lui Pavel sau atribuite acestuia, figura demonică urmează o linie deosebită de dezvoltare dualistă, un dualism totuși interiorizat, în sensul că o conflictualitate între „lumea aceasta", dominată de Satana, și lumea lui Dumnezeu are loc, cu precădere, în sensul păcatului și al tentației păcatului care există în noi.

Apar, desigur, la Pavel pasaje din care răzbate la suprafață demonismul în sens mitologic. Trebuie amintite, în acest sens, ierarhiile întâietăților, ale autorităților, ale celor care stăpânesc peste tenebre, ale spiritelor răului, existente în atmosferă[39]. Persistă amintirea șarpelui care „a amăgit pe Eva în viclenia lui"[40]. Totul se deplasează, însă, pe planul unei bătălii între cele două universuri, al păcatului și al mântuirii, al prăbușirii



În Apocalipsă, mulțimea de puternici al pământului aduc laude Babiloniei, simbol al prostituției și simoniei, și dragonului cu șapte capete, în polemica dintre luterani și Biserica Catolică (din *Biblia* ilustrată, publicată în 1534 de Luther la Wittenberg).

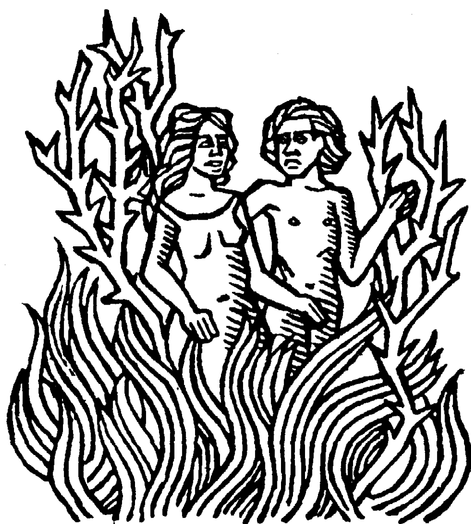
și al împărtășirii din iertare, astfel încât diavolul este încă în afara noastră, dar se strecoară în ascunzișurile conștiinței noastre. Creștinii, precum și cei convertiți la creștinism, sunt chemați să ia parte la luptă: „...Întăriți-vă în Domnul și întru puterea tăriei Lui. Îmbrăcați-vă cu toate armele lui Dumnezeu, ca să puteți sta împotriva uneltirilor diavolului"[41]. Pentru apostol întreaga omenire apare împărțită în două tabere opuse: „... voi însă nu sunteți în întuneric ... voi sunteți fii ai luminii și fii ai zilei. Nu suntem ai nopții, nici ai întunericului"[42]. „El ne-a scos de sub puterea întunericului și ne-a strămutat în împărăția Fiului iubirii Sale"[43]. Conflictul este de neîmpăcat și aceasta se reflectă la Pavel în referirea la opoziția creștini-păgâni, opoziție în care păgânii sunt adepți ai lui Satan: „Nu vă înjugați la jug străin cu cei necredincioși, căci ce însoțire are dreptatea cu fărădelegea? Sau ce împărtășire are lumina cu întunericul? Și ce învoire este între Cristos și Veliar [Belial] sau ce parte are un credincios cu un necredincios? Sau ce înțelegere este între templul lui Dumnezeu și idoli?"[44]. Punctul central al separării se află tocmai în opoziția idoli/Dumnezeu adevărat, și, în această opoziție, demonul, folosindu-se de idoli, își realizează planul negativ: „Ci (zic) că cele ce jertfesc neamurile, jertfesc demonilor și nu lui Dumnezeu. Și nu voiesc ca voi să fiți părtași ai demonilor. Nu puteți să beți paharul Domnului și paharul demonilor; nu puteți să vă împărtășiți din masa Domnului și din masa demonilor"[45].



Fălcile infernului devorându-i pe nelegiuiți (*Livre de la Deablerie*, Paris, 1568).

Dualismul se definește ulterior prin contradicția dintre „această lume", ca împărăție a Satanei, și lumea lui Dumnezeu și a tuturor acelora care sunt iluminați de grația divină, având drept consecință faptul că termenul „această lume", are, în teologia lui Pavel, semnificația lui Satan și a isprăvilor sale: „Iar dacă Evanghelia noastră este încă acoperită, este pentru cei pierduți, în care Dumnezeul veacului acestuia a orbit mințile necredincioșilor, ca să nu le lumineze lumina Evangheliei slavei lui Cristos, Care este chipul lui Dumnezeu"[46]. Este foarte evidentă analogia cu tematica dualistă iraniană, cea a opoziției dintre întuneric și lumină și cea a luptei dintre discipolii cuvântului Rău și cei ai cuvântului Bun.

Pe plan mitologic, demonologia lui Pavel capătă caracteristicile unei lupte existențiale intense împotriva păcatului ca prezență demonică în sufletul oamenilor. Diavolul, în fapt, ispitește sufletele pentru a le face să cadă în păcat: „să fiți împreună, ca să nu vă ispitească satana din pricina neînfrânării voastre"[47], „Ca să nu ne lăsăm covârșiți de satana, căci gândurile lui nu ne sunt necunoscute"[48]. Demonul lucrează continuu, ca un domn al acestui secol, și provoacă o răsucire a conștiințelor „de la cei din afară ca să nu cadă în ocară și în cursa diavolului"[49]. „Cei ce vor să se îmbogățească, dimpotrivă, cad în ispită și în cursă și în multe pofte nebunești și vătămătoare, ca unele care cufundă pe oameni în ruină și în pierzare"[50]. Dar rezultatul final al luptei, la fel ca în Iranul antic, este victoria lumii de lumină asupra celei de întuneric, a discipolilor Evangheliei asupra celor ai ispitei iadului. În momentul final, urmașii lui Cristos vor fi chemați să-i judece și pe demoni[51]. Pavel însuși este chinuit de Satana, dar îl învinge datorită contribuției divine. „Și pentru ca să nu mă trufesc cu măreția descoperirilor, datu-mi-s-a mie un ghimpe în trup, un înger al satanei, să mă bată peste obraz, ca să nu mă trufesc. Pentru aceasta de trei ori am rugat pe Domnul ca să îl îndepărteze de la mine. Și mi-a zis: «Îți este de ajuns harul Meu»"[52]. Și, cu mila divină, îl înving toți credincioșii: „Dumnezeul păcii va zdrobi repede sub picioarele voastre pe satana"[53].



Demonologia primelor secole ale istoriei creștine

Cercetarea complexă pe care J. B. Russell[1] a întreprins-o asupra primelor cinci secole ne permite câteva considerații despre dezvoltarea deosebită a mitologiei demonice, așa cum se definește ea la Sfinții Apostoli și la apologeții lor, pentru a ajunge la impunătoarele tratate ale lui Tertulian și ale Sfântului Augustin. Se creează impresia, mai ales în cazul primelor trei secole, că mitologia, pe alocuri influențată de elemente gnostice, suferă, în afara cadrului mitic, consecințe clare cu caracter istoric și politic. Deși se repetă și, câteodată, sunt plictisitoare, aceste teme nu se mențin în domeniul speculației pure ci se referă la felul în care Biserica se va manifesta în următoarele secole și, în paralel, reflectă conflictualitățile apărute după ciocnirea între societatea antică târzie și noul discurs religios, într-un proces istoric care a înlocuit încetul cu încetul instituțiile și viziunea politică păgâne cu puterea politică a creștinismului.

Diavolul, cu întreaga sa încărcătură de negativitate, evoluează pe două direcții paralele care, uneori, coincid. Creștinii îl vor descoperi, ca haos și înșelătorie, în universul divinităților păgâne apărute în general ca reprezentări infernale prin care răul acționează în mod concret în lume. Martirul care, conform clișeelor din *Actele martirice* și din *Patimi,* este chemat sau obligat să aducă sacrificii zeilor, se sustrage de la aceasta, preferând chinurile și moartea, tocmai pentru că știe că aceste sacrificii sunt aduse demonului. Prin aceasta, lumea creștină încearcă să înlăture viziunea antică târzie asupra istoriei și lumii, chiar dacă suferă din acea lume multe influențe în ritualurile sale, în credințele sale, în mitologiile sale hagiografice, pe o linie de ambiguitate ură-dragoste, atracție-respingere care o caracterizează în primele secole.

În paralel, se înregistrează puternica demonizare a ereticilor, în special a gnosticilor, inițiindu-se, astfel, justificarea teologică de mai târziu pentru marginalizările și persecuțiile care durează până astăzi. Apare într-un asemenea context o ambiguitate fundamentală pentru că, în timp ce marea majoritate a sistemelor creștine diferite de cel oficial sunt supuse anatemei și persecuțiilor, teologia predominantă nu va refuza unele influențe gnostice, ajungând până acolo încât, în clasificările ulterioare, va face referire la o „gnosă creștină".

Problema centrală rămâne, în aceste secole, cea a naturii, a originii și a funcționării răului cosmic și uman, natural și moral care apare, la prima vedere, de neexplicat, dată

fiind prezența unui Dumnezeu de o bunătate fundamentală. Gnosticii rezolvaseră, prin moștenirea iraniană, aporia răului recurgând la mitul unei creațiuni greșite, involuntar sau intenționat, datorată unor demiurgi care se substituie bunului Dumnezeu și îi sabotează lucrarea, într-o opțiune pesimistă care neagă lumea prezentă și mută totul într-o reconstituire a unității distruse din cauza răutății. Pentru Sfinții Părinți, prima soluție constă în reabilitarea povestirii biblice despre păcatul primilor oameni, căderea îngerilor rebeli și ispita satanică din noile teologii. Aceasta este o soluție care, trecând peste dificultăți exegetice enorme, este propusă drept cadru mitic, excepție făcând Augustin care ridică problema răului la nivelul speculației filozofice înalte, chiar dacă el se identifică întotdeauna cu nucleul mitic care este Satana.

Acestea erau, prin urmare, principalele contribuții pe care apologeții și Sfinții Părinți apostolici din primele secole le aveau în vederea realizării scopului practic, acela de a răspunde polemic la atacurile și disprețul ultimilor gânditori ai lumii antice și de a-i apăra pe credincioși de obiceiurile religioase păgâne, considerate idolatrice.

Iată de ce, încă de la Clement I, episcop al Romei între 94-97, prin *Epistola către creștinii din Corint,* creștinilor tulburați de mari nenorociri, diavolul le apare ca ațâțător la păcate și la lupte în interiorul comunității. La Sfântul Ignațiu, episcop al Antiohiei, martirizat în 107, persistă puternice influențe dualiste gnostice. Diavolul este prințul lumii acesteia și se află în miezul luptei dintre vechii și noii eoni* sau dintre timpurile cosmice și cele umane. Urmând pesimismul tipic al gnosei, Ignațiu consideră că eonul prezent, adică lumea în care trăim, a trecut sub stăpânirea Satanei datorită căderii lui Adam, iar Satana este doar tulburat, nu anulat, de pogorârea lui Cristos. Proiectat în viitor, mai ales ca o a doua venire, un asemenea eveniment aduce sfârșitul răului, dar, cu toate acestea, lumea prezentă continuă să fie pradă unui arhonte, principiu spiritual al răului. Aceasta era una dintre modalitățile prin care apologeții și teologii încercau să treacă peste contradicția între persistența răului din prezent, a bolii și a morții și cuvântul Evangheliei după care prințul rău al acestei lumi a fost învins și făcut nevătămător de către Cristos. Există, așadar, cete de îngeri devenite demonice prin răscoala împotriva lui Dumnezeu, și ele lucrează și acum, strecurând ispita în sufletul omului și aducând discordie și dușmănie în comunitățile de credincioși. Ne aflăm în prezența unui dualism moral, cu unele indicii de dualism cosmic, care venea la Sfinții Părinți ai epocii apostolului, de la dualismul net al comunităților esenite și qumranite**. Răspunsul la ispita diavolului și la dominarea demonică asupra acestei lumi este martirajul creștin, formă de afirmare victorioasă pe care păgânii persecutori nu o pot împiedica. Cu toate acestea, domnia satanică asupra acestui eon nu va fi de durată, în special pentru că din secolul I era așteptată acea Parusia (Parousia) care fusese vestită prin cuvântul lui Cristos, așa cum apare în Evanghelii.

---

* eon – fiecare dintre multiplele emanații, ipostaze, forme de manifestare ale divinității supreme unice. (n. trad.)

** eseniți – una dintre cele trei secte principale în care se împărțeau evreii palestinieni în vremea lui Isus; „Mânăstirea” de la Qumran, pe malul Mării Moarte, unde între 1947 și 1951 s-au descoperit o serie de manuscrise foarte importante despre această sectă. (n. trad.)



Belial la intrarea în Iad (*Das Buch Belial,* Augsburg, 1473).





Asmodeu, arhidiavolul (J.S.A. Collin de Plancy, *Dictionnaire infernal*).

Autorul necunoscut al *Epistolei lui Barnaba*, redactată, poate, la Alexandria în jurul anilor 117-119, în climat religios iudeo-creștin, denotă importante influențe venite din partea iudaismului elenic. În document se reafirmă mitologia celor două căi și a celor două împărății opuse între ele. Epoca prezentă este dominată de către demon, dar capacitățile sale agresive au fost slăbite de Încarnare și de Patimi. El va avea, însă, putere asupra lumii până la întoarcerea victorioasă a lui Cristos la sfârșitul veacurilor. Îngerii luminii luptă împotriva celor ai întunericului, aceasta fiind preluarea unui motiv de origine qumranită, și demonul încearcă să ne răpească din mijlocul luminii pentru a ne arunca în întuneric. El este totuna cu culoarea neagră, care-l va însoți întotdeauna și care va fi totodată și la originea marginalizării populațiilor negroide. Demonul ajunge să sălășluiască în sufletul omului atunci când acesta practică idolatria și acceptă ispita din propria voință.

Policarp, episcop al Smirnei, martir în 156, îi vede pe demoni ca îngeri care luptă împotriva martirilor. Dar ei nu au putere asupra sufletului omenesc, curat prin natura sa, și sunt spiritul răului care se află în noi înșine, ca tendință spre rău amintită deja în Biblie. Lupta pe plan cosmic și uman între Dumnezeu și diavol devine în același timp și conflict între cei care cred în Dumnezeu și eretici.

Tot în epoca apostolică se înscrie opera (anonimă?) *Păstorul* lui Herma, compusă în 140. În ea revin cele două tematici, a conflictului interior și a celui cosmic. În sufletul nostru, spiritul binelui se opune celui al răului iar îngerul răului, care se află în noi, ne

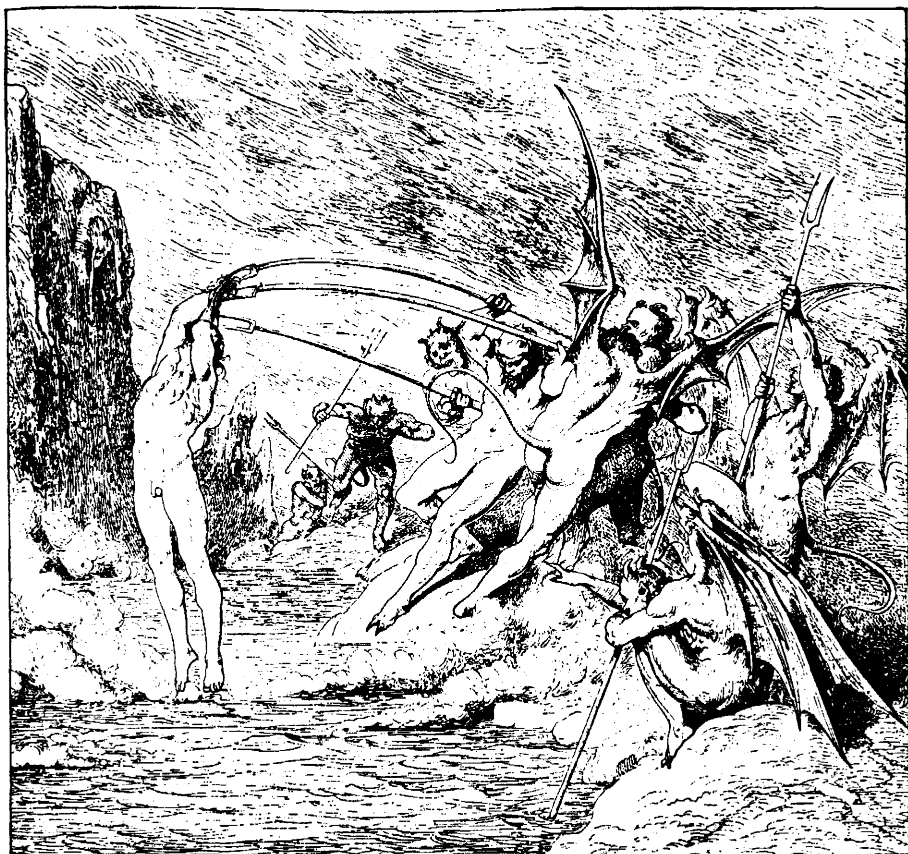
îndeamnă către păcat. Prin urmare, în noi există o nehotărâre, o ambivalență înțeleasă ca o dedublare a sufletului, acesta fiind și angelic și demonic, dar demonul nu iese biruitor dacă ne încredem în Dumnezeu și ne lăsăm în grija lui Cristos care ne trimite îngerul căinței și ne îndrumă educându-ne prin intermediul îngerului pedepsei. În paralel, există opoziția între cele două căi și între cele două cetăți, conform unui simbolism care va reapărea la Sfântul Augustin. Și în acest text negrul este culoarea răului.

Demonologia se dezvoltă mult în epoca Părinților apologeți, a căror teologie se îndreaptă în primul rând spre apărarea creștinilor de atacurile păgâne și spre polemica cu religia antică. Pentru Iustin Martirul, născut la Samaria în jurul anului 100 și mort ca martir la Roma probabil între 163-167, interesul major, în cele două *Apologii,* prima din 152-154, cea de-a doua din 154-160, se îndreaptă către respingerea gnosticismului. Iustin a fost educat din tinerețe în spiritul gândirii grecești și, de aceea, mitologia greoaie se ridică la nivelul unui discurs de calibru teologic, pe alocuri străbătut de referiri inevitabile la miturile căderii. Comunitatea creștină este angajată într-o luptă cosmică împotriva Satanei. Demonii, care-i atacă pe credincioși, sunt îngeri căzuți, cu un corp mai greu și mai grosolan decât cel al îngerilor lui Dumnezeu, și sălășluiesc în aerul dintre cer și pământ, hrănindu-se cu fumul de la sacrificiile păgâne. Domnul a încredințat îngerilor conducerea diferitelor nații și Supraveghetorii sunt îngeri demonici care nu au reușit într-o asemenea misiune. Din ei se naște păcatul desfrânării pentru că prin desfrânare, pe timpul lui Noe, ei s-au unit cu fiicele oamenilor și au avut de la ele copii; există, astfel, două categorii de demoni, îngerii căzuți din cer și progenitura lor. Satana, în același timp și demon și șarpe, este la origine o creatură îngerească, dar păcătuiește ispitindu-l pe Adam, din invidie și gelozie. De atunci, a fost izgonit din paradis și puterea și cunoașterea sa sunt limitate după Încarnarea lui Cristos care-l va elimina definitiv când se va pogorî a doua oară. În consecință, prima venire a lui Cristos este doar începutul noului eon, așteptând ca el să se întregească definitiv prin Parusia, când îngerii căzuți vor fi dați pradă focului veșnic. Între timp, în această lume, demonul ne înșală cu magia, provoacă bolile, ereziile, gnosticismul, persecuțiile. În polemica dură împotriva lumii antice, Iustin îi consideră pe zei drept încarnări ale demonilor pentru a-i împinge pe oameni pe calea răului și se gândește la miturile antice ca la povestiri care imită povestea mântuitoare a lui Cristos pentru a-l lua în râs; așa este, de exemplu, mitul lui Attis care, la fel ca Cristos, moare și apoi înviază.

Educat tot în spiritul filosofiei grecești, dar urând religia antică, este Tatianus, discipol al lui Iustin, născut din Asiria pe la 120, mort în 180. În *Discurs împotriva grecilor,* scris în 177, rămășițele cosmologiei dualiste a gnosei se contopesc cu noile elemente creștine. Cosmosul este populat cu nenumărați demoni care au un corp grosolan și greoi, făcut din materie solidă și nu din carne. Sunt unul și același lucru cu îngerii căzuți și diavolul este primul născut dintre ei, căpetenie și domnitor, el fiind primul care a păcătuit și a fost decăzut din starea sa originară. Acești demoni, care sunt, de fapt, zeii păgâni, se folosesc de șiretlicuri, prezic mișcările corpurilor cerești, ne fac să credem în influența stelelor, provoacă viziuni și visuri, au inventat medicina, pe care Tatianus o asemuiește magiei. Reluând motivele teologice precedente, Tatianus recunoaște că



Conflictul dualist între binele victorios și răul înfrânt are o exprimare creștină importantă în lupta dintre arhanghelul Mihail și Lucifer. Gravură de A. Dürer.



Demonii care îi pescuiesc cu cangea pe înșelătorii din groapa cu smoală (Infernul, cântul XXI). Gravură de G. Doré la o ediție a *Divinei Comedii.*

Cristos a făcut să slăbească puterea demonilor care, cu toate acestea, continuă să ne asuprească. În spiritul gândirii encratistice*, Tatianus consideră că unirea matrimonială ar avea un caracter diabolic și o condamnă ca fiind o lucrare a cărnii și a diavolului. În *Rugăciune pentru creștini,* Atenagoras împarte spiritele răului în trei categorii: diavolul, îngerii decăzuți și giganții născuți din împerecherea îngerilor cu femeile pământene. Din natura intrinsecă a diavolului face parte și bunătatea, ca la toți îngerii, dar el s-a prăbușit în păcat, părăsindu-l pe Dumnezeu, căzând din cer, la fel ca și ceilalți îngeri și nu va mai putea urca niciodată acolo.

Se ajunge astfel la cea mai bogată și mai complexă gândire, cea a lui Irineu, născut în Asia Mică pe la 140 și mort, ca episcop de Lyon, pe la 202. În tratatul său *Adversus haereses,* îndreptat în special împotriva gnosticilor, din partea cărora a suferit, totuși, unele influențe, el combate teza gnostică după care răul prezent se explică prin faptul că lumea a luat naștere datorită unui creator răufăcător[2]. Universul, în schimb, este opera

* care propovăduia abstinența. (n. trad.)

Logosului (Cuvântului). Îngerii au fost creați de către Dumnezeu și, prin natura lor, sunt buni, așa cum era și demonul, înainte de a fi fost prăvălit din cer. Căderea ar fi survenit după crearea lui Adam, deoarece păcatul lui Lucifer a fost, înainte de toate, un păcat al invidiei și al geloziei față de primul om creat, care uzurpa privilegiile sale de primă ființă creată în fața lui Dumnezeu. Oamenii moștenesc, din această cauză, păcatul orgoliului pe care l-a comis Adam. Am devenit sclavi ai păcatului originar și, la fel ca demonul, incapabili să ne eliberăm de el și deposedați de perfecțiunea imaginii și a asemănării cu modelul. Dar Patimile ne-au trezit din robie, chiar dacă, în leit-motivul deja menționat, demonii, înfrânți de Cristos, continuă să acționeze, încurajându-ne spre păgânism, idolatrie, cruzime, vrăjitorie, erezie și apostazie.

Primul mare teolog latin este Tertulian, născut la Cartagina pe la 170, devenit, după convertire, episcop al Cartaginei, până la moartea survenită în jurul anului 220. În numeroasele sale opere, el polemizează cu dualismul gnostic, în favoarea unui dualism etic sau interior care se exprimă în lupta dintre cele două tendințe, spre rău și spre bine, de origine fariseică, consecința fiind că adevărata modalitate de opunere în fața demonului este moralitatea mereu trează și riguroasă a comportamentului uman. El va accepta, într-adevăr montanismul*, ca fiind cea mai severă dintre soluțiile creștine din domeniul moral. Păgânii aparțin vechiului eon și sunt soldați ai Satanei. Creațiunea este bună la origine (antignosticism), dar este străbătută de păcat. Acest păcat nu este un principiu autonom opus lui Dumnezeu, ci derivă de la Satana și de la discipolii săi. Din acest motiv, demonul nu este decât o creatură pervertită, nu un demiurg sau un creator, cum se spunea în gnose. Dumnezeu l-a creat bun și perfect dar, decăzând din cauza invidiei și geloziei sale, el a devenit răufăcător. Dacă Dumnezeu creează lumea, el încearcă s-o distrugă, și, într-un asemenea sens distructiv, este stăpânul acestei lumi, căpetenie a îngerilor căzuți, a giganților, a bărbaților și femeilor corupți și poartă numele de Satana. Se strecoară ca un adevărat spirit malign și ispititor în sufletele oamenilor și tot lui îi aparțin îngerii Supraveghetori care le-au adus femeilor magia. Satana și adepții săi provoacă relele naturale, furtunile, distrugerea recoltelor, toate acestea fiindcă Dumnezeu o permite pentru ca astfel să pedepsească păcatele oamenilor. Încurajează și ereziile, fiind și la originea miturilor și ritualurilor păgâne. În plus, îi chinuie pe oameni cu mirajul luxului, al jocurilor și al spectacolelor. Pătimirea lui Cristos le-a slăbit puterile, dar acțiunea lor persecutoare va dura până la Judecata de Apoi, iar în vremurile de azi omul se poate apăra de ei prin afirmarea credinței sale în Isus Cristos, prin botez și exorcism.

Punctul culminant al acestor lucrări demonologice îl constituie sistemul bogat și complex al Sfântului Augustin, născut la Tagaste în 354 și mort ca episcop de Hippona în 430. La Sfântul Augustin apar unele motive mitice, ca acelea referitoare la starea originară a lui Adam și a Satanei, dar toate temele demonice sunt recunstruite și reinterpretate printr-o mare densitate a gândirii, care va domina întreaga teologie creștină în secolele următoare. El, încă din copilărie, este tulburat de problema existenței și

* montanism – erezie creștină care predica iminenta întoarcere a lui Cristos și necesitatea de a se recurge la penitență și austeritate. (n. trad.)

originii răului. Crede că demonul există și că Dumnezeu îi permite să domnească peste această lume, sub controlul său, astfel încât destinul rasei umane să se afle în mâinile sale. Dar cosmosul este opera perfectă și bună a lui Dumnezeu, aceasta fiind o viziune optimistă care se va menține până la distrugerile și nenorocirile survenite cu ocazia căderii Romei în 410, când problematica răului demonic capătă nuanțe mai sumbre. Cosmosul, s-a mai spus, este bun prin natura sa și Dumnezeu trimite dureri și distrugeri conform intențiilor sale educative secrete. Răul nu are o rădăcină autonomă proprie, dar este *privatio boni,* absență a binelui fundamental care înseamnă Dumnezeu: *„malum nihil est aliud quam naturalium privatio bonorum"*[3]; și corpul fizic, în sine, este fundamental bun dar este supus lipsei binelui, și această situație provoacă o decădere a sa: *„non corpus aggravat animam, sed corpus quod corrumpitur. Ergo carcerem facit non corpus, sed corruptio"*[4]. Există, corespunzând forțelor demonice, rele naturale (furtuni, dureri fizice etc.), care nu sunt rele cu adevărat și depind de slăbiciunea noastră, de riscurile la care este supus corpul nostru.

În realitate, răul veritabil este cel moral, adică păcatul dependent de liberul arbitru, de voința liberă a fiecăruia. Liberul arbitru este acela care, fiind cel mai prețios dar oferit creaturii umane, îl scutește pe Dumnezeu de responsabilitatea răului moral, acesta apărând numai datorită alegerii făcute de om. De aceea, în starea lor primordială, Satana și Adam au fost, în fond, buni iar păcatul, adus de ei pe lume, se datorează opțiunii lor libere. Păcatul originar alterează voința omului, făcându-l predispus la rău, pe când păcatul Satanei distruge pentru totdeauna creaturile umane, până când Cristos le va răscumpăra pe vecie.



Diavolul în pustiu

Pustiul este o formă de relief tipică pentru literatura biblică și creștină și este caracterizat printr-o ambiguitate confuză. Este locul în care, pe vremea fugii din Egipt, evreii „l-au văzut la față" pe Dumnezeu, aceasta fiind o experiență a raportului direct care revine de multe ori în istoria neamului lui Israel ca „nostalgie a deșertului", ajungând până la mișcarea recabită* ce aspira la reîntoarcerea în deșert. Este, însă, și locul în care Isus este ispitit de demoni și în care aceștia, conform textului evanghelic, își aveau sălașul preferat. Marea mișcare monahală și eremită a deșertului pare să adopte această stare contradictorie deoarece refugiul în deșert devine calea de a se feri de ispitele unui secol și ale unei culturi pe care le neagă și, totodată, locul în care se puteau expune deliberat tentațiilor venite din partea diavolului. În timp, eremiții** și călugării au moștenit o bogată tradiție a izolării mistico-religioase, care își are precedentele în mișcările iudaice târzii, în cea iudeo-elenistică a esenienilor, a terapeuților***, a qumraniților, toate acestea influențând, la rândul lor, mai târziu, comunitatea de la Nag Hammadi.

Deșertul reprezintă o negare a culturii antice târzii, „a acestei lumi" înțeleasă în spirit evanghelic ca fiind opusă Împărăției lui Dumnezeu și plină de rele și de păcate, dominată de Satana și de adepții săi. Dar, într-un asemenea moment în care călugării refuză să accepte și condamnă cultura păgână, în care demonul este adorat ca divinitate, ei întemeiază o nouă civilizație, diferită de cea antică și bazată, în temele sale centrale, pe raportul cu Dumnezeu și pe asceza practicată de comunitățile cenobite**** sau de eremiți.

Multe povestiri provenite din acea epocă a istoriei creștine din Orient, cu puternice influențe asupra monahismului occidental, au ca temă centrală atacurile pe care ascetul este nevoit să le suporte, ca încercare a credinței sale, din partea demonului și mijloacele

---

* recabiți – gintă a vechilor evrei care respectau cele mai vechi tradiții: nu cultivau vița de vie, locuiau în corturi și nu semănau pământul. (n. trad.)

** sau pustnicii călugări care trăiesc în izolare totală și practică asceza și pocăința. (n. trad.)

*** terapeuți – sectă iudee din secolul I d.C. care practica viața contemplativă în Egipt; înrudită cu esenienii. (n. trad.)

**** cenobit – călugăr care trăiește într-o comunitate, într-o mânăstire. (n. trad.)



Sfântul Onofriu, unul dintre modelele eremitismului. (Colecția de stampe Bertarelli, Milano).

de apărare la care credinciosul poate recurge. Sunt povestiri care nu oferă, probabil, nimic relevant pe planul demonologiei docte și teologice, dar, conținând elemente de groază și fantastice, exprimă tendința imaginarului spre lumile mitice ale răului personalizat care-l înconjoară pe om. Răul, reprezentat prin figurile demonului și ale celor care-l servesc, îi dă ocol credinciosului, îl insultă, îl ispitește cu născocirile cele mai subtile sau cele mai grosolane, chinuind sufletele predispuse la stări de remușcare după săvârșirea unor păcate. Dar eremitul va reuși întotdeauna să înfrunte haosul creat de diavol – haosul de altfel fiind tulburarea ordinii din natură și din interiorul omului – reușind să iasă victorios printr-o tehnică riguroasă a ascezei și prin credința în puterea lui Cristos. Suntem în fața unor izvoare preponderent descriptive, nu teologice, care vor constitui marea scenă a confruntării dintre Dumnezeu și Diavol, ducând, în secolele următoare, la o transformare a iconografiei și, mai ales, a hagiografiei ulterioare, când sanctificarea era urmarea unui mod de viață mortificat cu scopul de a învinge impulsurile diavolești. Luther însuși trece prin momente care, descrise în imagini șocante, amintesc experiența Apostolilor în deșert[1].

Figura centrală a acestei lumi a singurătății tulburătoare este Sfântul Anton, abate, sanctificat ulterior, născut la Qemans în Egipt (Tebaida) în 250 și mort, în vârstă de peste o sută de ani, în 356. Faptele antidemonice ale lui Anton ne sunt cunoscute datorită biografiei sale (*Vita Antoni*) scrisă, sub forma unor epistole adresate călugărilor din occident, de discipolul său, Sfântul Atanasie, în anii 357 și 365-373. Redactată în grecește, s-a răspândit cu mare rapiditate datorită unei traduceri în latinește, făcută în anul 388 de Evagrie din Antiohia ca și prin numeroasele traduceri în limbi orientale.

În *Vita* se remarcă, printr-o bogată serie de episoade, complexitatea experienței diabolice a lui Anton. Abia intrat în viața ascetică, „diavolul, dușman al binelui și plin de invidie, n-a suportat să vadă că un tânăr își propune un asemenea mod de viață și a început să pună în practică ceea ce își propusese să facă. Mai întâi, a încercat să-l rupă de viața ascetică amintindu-i de bogății... Trezea în el dragostea pentru bani, dorința de glorie, plăcerea meselor îmbelșugate și toate celelalte plăceri ale vieții... Și-a îndreptat, apoi, atenția spre acele arme aflate sub buric [adică asupra organelor sexuale] ... Unul îi inspira gânduri obscene, celălalt le alunga cu rugăciuni; unul îl întărâta, celălalt se înroșea și-și întărea corpul ca să reziste cu ajutorul credinței, posturilor și rugăciunilor. Diavolul, nenorocitul de el, lua, uneori, noaptea, înfățișarea unei femei și se comporta ca o femeie... Toate acestea se întâmplau spre rușinea Dușmanului. Cel care se credea asemeni lui Dumnezeu era, într-adevăr, luat în derâdere de un băiat tânăr"[2]. Anton scapă de demon impunându-și un mod de viață foarte sever: „Uneori, stătea treaz nopți întregi... Mânca doar o dată pe zi, după apusul soarelui, uneori o dată la două zile, deseori chiar la patru zile. Se hrănea cu pâine și sare și bea numai apă... Ca să doarmă îi era suficientă o rogojină, dar dormea de obicei pe pământul gol"[3]. Ascetul se hotărăște să se retragă într-un mormânt, dar demonul „intră într-o noapte în mormânt, împreună cu alți demoni, și-l loviră pe Anton într-un asemenea hal încât îl lăsară lat la pământ, nemaiputând să vorbească, sfârșit de puteri"[4]. Tot în mormânt demonul îl terorizează cu zgomote și cu felurite



Sfântul Anton rezistă atacului și ispitelor diavolilor. Gravură de Martin Schongauer (secolul al XV-lea).

vedenii, astfel încât locuința sa din cimitir se umple de arătări demonice sub formă de animale, lei, urși, leoparzi, tauri, șerpi, vipere, scorpioni și lupi care îl atacă. După aceea sfântul se retrage în deșert, dar și acolo este asaltat din nou de demon, reușind să-l îndepărteze doar prin semnul crucii. Puterile diavolești, spune Atanasie, sunt nenumărate: „Aceste forțe sunt nenumărate în aerul înconjurător și nu sunt departe de noi. Ele sunt foarte variate"[5]. În fața unui asemenea atac, trebuie să apelezi la „recunoașterea spiritelor", o metodă ascetică prin care, cu ajutorul Sfântului Duh, putem afla multe despre demoni, care dintre ei sunt mai puțin periculoși și cum pot fi exorcizați. Totuși, când ei nu reușesc să înșele sufletul omului cu plăceri necurate „atacă din nou, în alt fel și apoi încearcă să ne înspăimânte născocind imagini, luând alte forme și imitând femei, fiare, reptile, corpuri de uriași și armate de dușmani"[6]. Pot uneori să apară chiar ca înzestrați cu puteri divine și susținători ai ascezei. Odată, lui Anton i-a apărut un demon foarte înalt care i-a spus că reprezintă puterea lui Dumnezeu și providența, dar sfântul îl lovește și, de îndată, demonul dispare în numele lui Cristos, cu toți ai lui. Altă dată îi apare sub înfățișarea unui călugăr[7]. Într-o altă apariție, „o persoană oarecare veni la ușă și trase de frânghia împletită cu care [Anton] lucra. [Anton] se ridică și văzu un animal care semăna cu un om până la brâu și cu un măgar de la brâu în jos"[8]. Sfântul a exorcizat animalul prin semnul crucii și acesta a fugit împreună cu demonii săi atât de repede încât a căzut mort.

Modul în care decurge atacul diavolului apare foarte clar: „Năvala și apariția pe neașteptate a spiritelor necurate sunt însoțite de lovituri, scrâșnete și strigăte.. Sufletul este cuprins pe dată de groază și de rătăcire, mintea este tulburată, învinsă, îl urăște pe acela care duce o viață ascetică, nu-și găsește locul, este trist, îi plânge pe cei din familie și se teme de moarte. Apoi apar dorința de a face rău, slăbirea forței morale, instabilitatea comportamentală"[9]. Este clar, însă, că demonii sunt neputincioși în fața celui ce se întărește în numele Domnului, aceasta și pentru că Dușmanul a fost înfrânt sub puterea Întrupării Domnului: „De aceea, nu poate face nimic și totuși se poartă ca un tiran; o dată căzut, nu se liniștește, ci continuă să amenințe chiar și numai cu vorba"[10].

Insinuări sexuale în cazul modului de viață monahal, legat puternic de encratism și de renunțarea la plăcere, vedenii halucinante, atacuri fizice uneori destul de dure, formează atmosfera unei experiențe diabolice care se va menține, mereu reînnoită, de-a lungul vieții monahale în pustiu. Macarie este asaltat de o mulțime de drăcușori negri[11] și încercările prin care trece, povestite în scrierea lui Rufinus, ajung să fie compătimite de cititorii din Evul Mediu prin *Legenda de Aur*[12]. Este repetată ca la indigo povestea Sfântului Anton. Macarie merge să doarmă într-un mormânt și folosește drept pernă cadavrul unui păgân în care intră apoi un demon. Diavolii îl înspăimântă și, cu intenții evident desfrânate, îl invită la baie. Într-o zi, în timp ce traversa o mlaștină, îl întâlnește pe demon care îl amenință cu o coasă. Luptă împotriva ispitelor făcând lungi drumuri prin deșert cu un sac de nisip în spate. Satana se ține de glume și, pe când el mergea prin deșert punând din loc în loc câte un băț de trestie ca să poată găsi drumul de întoarcere, demonul îi ia toate bețele și sfântul găsește cu greu drumul spre sălașul său din pustiu.



Cele șapte păcate capitale sub înfățișarea unor demoni. Gravură germană din secolul al XV-lea.

Ilarion din Ghaza, născut în 291, a trăit împreună cu Anton și s-a retras apoi în pustiu, indurând puternicele ispite pe care Sfântul Ieronim le-a povestit în biografia scrisă între 382 și 391. Sfântul Pahomie este, la un moment dat, chinuit de un diavol care i se înfățișează sub aspectul unei tinere negrese care vrea să-l seducă, dar o îndepărtează printr-o lovitură cu mâna și mâna îi va mirosi urât timp de doi ani[13].

Un ascet urmărit în mod deosebit de Satana, cam la fel ca Sfântul Anton, este Evagrie din Pont, născut la Ibora în jurul anului 356 și mort în deșert cam pe la 400. L-a avut drept călăuză spirituală pe Macarie. A dorit să se retragă din viața orășenească a Constantinopolului, retrăgându-se în munții Nitriei și apoi în mai aspra singurătate a „Chiliilor". A trăit într-o penitență atât de riguroasă încât abia în ultimii ani de viață și-a mai îmbunătățit regimul alimentar cu ierburi fierte, puține legume, băuturi nealcolice din orz și cu pâine. Inculpat în procesul de condamnare a origenismului și declarat eretic nelegiuit prin Conciliul de la Lateran din 649, Evagrie a creat o teorie proprie asupra vieții monahale, propunând calea vieții active sau „practice" ca pregătire pentru faza superioară, contemplativă sau gnostică. Viața practică este, în opinia sa, mijlocul prin care ascetul trebuie să obțină detașarea spiritului de frământarea și de bunurile lumii, apărându-se astfel de demoni. Deoarece conțineau elemente origeniste, operele sale au fost interzise în 533 de Conciliul al III-lea de la Constantinopol. Prin interpretarea pe care J.B. Russell[14] o dă asupra operelor sale, Evagrie, în *Tratatul practic,* constată prezența peste tot a forțelor diabolice care se află în aer, acestea pătrunzând, pentru că pot deveni foarte mici, în corpurile oamenilor; ele ne pot înșela apărându-ne ca îngeri ai luminii. Corpul nostru fizic este atacat de ele pe calea minții și ne sunt provocate vedenii cu fantome pentru ca în noi să se strecoare teama și ispita. Mai expuși acestui pericol sunt călugării, pe care demonii îi atacă pentru a-i împinge la desfrânare și a-i îndepărta de contemplarea lui Dumnezeu, printre metodele lor figurând chiar și violența fizică. De exemplu, provoacă mâncărimi ale nasului și urechilor, crampe stomacale, somnolență în timpul rugăciunilor, balonare, provoacă boli, lovesc și maltratează. Rangurile demonice sunt în număr de opt, ca și păcatele capitale, înrădăcinate în tendințele noastre emotive (*logismoi*), lăcomia, trufia, desfrânarea, zgârcenia, deznădejdea, mânia, lenea, vanitatea. Dacă sunt atacați de demoni, călugării trebuie să recurgă la acea metodă a recunoașterii spiritelor deja recomandată de Atanasie în *Viața Sfântului Anton.* În prezența lor, călugării nu trebuie să rămână pasivi, ci să-i gonească din minte folosindu-se de diversiuni: astfel călugărul atacat în pat de demonul desfrânării trebuie să se scoale, să meargă să viziteze un bolnav, să facă acte de milostenie și de devoțiune.

În demonologia lui Evagrie se pune accentul pe un păcat care va fi foarte important în analiza acțiunii demonice asupra omului. Este vorba despre păcatul lenei, provocat de demonul lenei sau al amiezei care-l chinuie pe călugăr între a patra și a opta oră, adică între 10 și 14. Demonul amiezei[15] induce impresia că totul se desfășoară într-un ritm încetinit, că soarele nu se mai mișcă, îl face pe călugăr să se agite nerăbdător, îl face să urască viața și munca, ispitindu-l să plece din chilie[16]. Este o stare identificată ca fiind însuși Satana și pare să corespundă, într-o formulare ulte-

rioară, lui *taedium vitae** și melancoliei. Pentru Cassian, este „*taedium et anxietas cordis quae infestat anachoretas et vagos in solitudine monachos*", un păcat nimicitor, un fel de abandon interior, o golire a întregului corp și o plictiseală de moarte[17]. Având un sens diferit de *pigritia* (lene obișnuită), devine cea mai importantă ispită venită din partea diavolului, deoarece este o „mâhnire a binelui divin"[18].



* lehamite de viață, spleen. (n. trad.)

Diavolul salvat și mântuit

O ispită pe plan ideologic, explicată de Origene, se referă la natura însăși a răului și legătura sa cu pedeapsa veșnică a iadului. Nu ne întrebăm de ce Dumnezeu, reprezentat ca dătător de bine, trimite răul în lume, ci, o dată rezolvată, în diferite moduri, problema semnificației și a felului în care acționează răul, discuția se deplasează pe fundamentarea tradiției referitoare la o pedeapsă eternă, aplicată păcătoșilor prin excelență, aproape prototipuri ale păcatului, care sunt Îngerii decăzuți, prin urmare, demonii. Poate Dumnezeu, în veșnica și în nesfârșita sa îndurare, să permită ca, după trecerea tuturor timpurilor posibile și viitoare, când, la sfârșitul lumii, nu vor mai exista oameni și nații, să mai continue să existe infernul ca mărturie veșnică a unei pedepse pentru păcatele săvârșite în decursul timpului? Nu apare, oare, într-o asemenea credință, chiar dacă ea este atestată de multe texte din Noul Testament, o contraindicație dualistă puternică în opoziția Paradis–Dumnezeu și Infern-Satana? Și Satana, victimă el însuși a unei decăderi datorate păcatului său voit, asemănător, în fond, în dinamica sa, păcatului oamenilor, nu va merita o mântuire finală prin mila lui Dumnezeu care i-a iertat pe ceilalți păcătoși?

Aceste probleme, care vor deveni din ce în ce mai complexe în limitele doctrinei escatologice oficiale, sunt foarte vechi și deja prezente în textele Noului Testament. Pe de altă parte, față de tema fundamentală a veșniciei pedepselor infernale, apar, mai mult sau mai puțin descifrabile, semnele unei poziții diferite, cea a eventualității finale și universale, a revizuirii întregii ordini a binelui și răului întru Dumnezeu, fără ca, totuși, să se facă o referire explicită la o izbăvire escatologică a demonului, chemat și el la mântuirea ce va veni o dată cu sfârșitul lumii.

Teza unei asemenea izbăviri se transformă, în rest, în declararea supunerii finale a tuturor lucrurilor față de Dumnezeu și într-o negare a faptului că, în privința păcatului, ar continua să mai existe vreo realitate care să i se sustragă. Încă din *Epistola I către corinteni*[1] se spune: „Vrăjmașul cel din urmă, care va fi nimicit, este moartea. «Căci toate le-a supus sub picioarele Lui». Dar când zice: «că toate I-au fost supuse Lui», învederat este că afară de Cel care I-a supus Lui toate". Mai explicit este motivul unei reîntoarceri finale a tuturor lucrurilor la gloria primordială pierdută datorită păcatului. Natura însăși, ca realitate în care răul devine concret și se manifestă prin decăderea din perfecțiunea originară, se va întoarce la starea inițială pierdută. *Epistola către romani*[2]

declară: „Căci socotesc că pătimirile vremii de acum nu sunt vrednice de mărirea care ni se va descoperi. Pentru că făptura așteaptă cu nerăbdare descoperirea fiilor lui Dumnezeu. Căci făptura a fost supusă deșertăciunii – nu de voia ei, ci din cauza aceluia care a supus-o – cu nădejde. Pentru că și făpturaînsăși se va izbăvi din robia stricăciunii, ca să fie părtașă la libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu. Căci știm că toată făptura împreună suspină și împreună are dureri până acum". Fragmentul din Pavel dădea legitimitate, astfel, unor posibile interpretări separate de escatologia ortodoxă și trebuie să notăm că tot ceea ce a fost creat putea să fie considerat identic cu materia asupra căreia domnește Satana și că suferința și așteptarea sa puteau să apară ca o condiție tinzând spre izbăvirea finală. Aceste ipoteze devin clare la unul dintre cei mai mari gânditori ai lumii creștine, Origene, născut la Alexandria în 185 și mort în 250. Adversar al dualismului gnostic și al oricăror alte tendințe manicheiste, Origene era puternic influențat de Clement din Alexandria, pentru care, în momentul sfârșitului lumii, nu era exclus ca Satana să se căiască și, în consecință, să fie izbăvit. Altfel spus, diavolul își păstra liberul arbitru și, prin urmare, posibilitatea de a se căi, în momentul în care mărirea și bunătatea lui Dumnezeu s-ar fi întins peste toate lucrările. Aceste idei, formulate ezitant de către Clement[3], sunt înscrise de Origene într-un sistem demonologic complex. În *Dei principi* scris în anii 220-225, ajunsă până la noi în singura versiune latinească, a lui Rufinus, după originalul în grecește, este prezentată o egalitate originară între toate naturile perceptibile prin gândire, create de Dumnezeu, și această egalitate, decăzând, a fost înlocuită de o ierarhie, având pe prima sa treaptă diferite ranguri îngerești (Arhangheli, Tronuri, Domnii, Puteri, Heruvimi etc.). Pe a doua treaptă, corespunzând rangului al doilea, se află oamenii, animalele și plantele iar pe treapta a treia, subterană, se află demonii conduși de Satana. Această geografie mitică prin care filosoful contrapune rangul cel mai mare al divinului, rangului infernal și demonic, ridică alte probleme, de această dată de ordin teologic în gândirea origeniană. Lumea este expresia bunătății dumnezeiești absolute, Dumnezeu însuși reprezentând întotdeauna binele, conform și expresiei „este bine" care, în povestirea din *Geneză,* însoțește fiecare etapă a creației. Cu toate acestea ființele inteligente create de Dumnezeu beneficiază de propria libertate de alegere și de liberul arbitru, fapt care explică de ce unii îngeri, conduși de căpetenia lor, Lucifer sau Satana, au căzut în păcatul răzvrătirii împotriva lui Dumnezeu. Acești demoni intervin asupra lumii care cuprinde natura și oamenii, provocând catastrofe și calamități; în consecință, lumea naturii s-a îndepărtat de Dumnezeu, este dominată de moarte și controlată de către oameni. Prin pătimirea sa, Cristos a anulat puterea demonului, dar, prin contradicție, puterile diavolești continuă să acționeze în lume, provocând dezastrele naturale dar și pătrunzând în sufletele oamenilor cu lingușiri și ispite. Ei vor dispărea definitiv când va interveni Parusia sau a doua Pogorâre a lui Cristos și va avea loc Judecata de Apoi, aceasta după nenorocirile aduse de Anticrist, adică demonul. Diavolii vor fi atunci osândiți la pedeapsa Infernului. Exact în acest punct al doctrinei sale[4], Origene propune teoria apocatastazei („regenerarea finală"), o mântuire escatologică după Judecată, incluzând toate lucrurile. De fapt, răul existent în lume și reprezentat prin Satana nu înseamnă decât absența binelui, de aici apărând



Îngerul care îl înlănțuie pe Satana. Gravură de A. Dürer

bolile, suferințele și durerile care sunt, pentru Origene, de factură pedagogică și medicinală și ar trebui să-l ajute pe om să se înalțe la nivelul îngerilor. Dar, o dată declarată în întreg cosmosul stăpânirea lui Dumnezeu și a lui Cristos, răul nu va putea exista nici măcar ca absență. Trebuie negată, astfel, veșnicia pedepselor infernale care, ca lipsire de ocrotire din partea lui Dumnezeu, ar trebui să existe, conform tezelor ortodoxe, chiar și după Judecată. Prin apocatastază toate lucrurile se vor întoarce întru Dumnezeu[5]. Se profilează atunci și eventualitatea unei mântuiri finale a Satanei, cel puțin sub forma unei *posibilități* apărute din liberul său arbitru și din capacitatea sa de a se căi. Origene scrie explicit, aproximativ în anul 225, că Satana „va fi învins nu pentru a nu mai exista, ci pentru a nu mai însemna dușmănie și moarte"[6]. Cu alte cuvinte, figura Satanei va fi anulată sub aspectul său de rău-negativitate și își va recăpăta, prin căință, vechea glorie îngerească originară. Teoria apocatastazei a fost condamnată de Iustinian în 543 și apare ca erezie în cele *Nouă anateme* ale lui Iustinian îndreptate împotriva lui Origene. Teoria era condamnată în 533 prin Conciliul al II-lea de la Constantinopol.

În secolul al IV-lea, ideile lui Origene reapar în cadrul unor alte tendințe teologice. Didim din Alexandria este, de exemplu, de acord cu izbăvirea diavolului. Grigore din Nyssa (335-379), influențat evident de scrierile despre apocatastază, declară că „peste o lungă perioadă de timp, focul va elimina răul din natură și însuși creatorul răului își va uni vocea cu a acelora care intonează imnul de mulțumire către Dumnezeu"[7]. Această temă va ajunge, de-a lungul Evului Mediu, până la Ioan Scot Eriugena (cca. 810 – după 877), marele gânditor propunând o teodicee panteistă care prevedea absorbirea tuturor lucrurilor în divin, cu rezolvarea morții, a răului și a mizeriei prin binele final[8]: „toate lucrurile se vor întoarce la cauza din care au apărut, atunci când va veni sfârșitul"[9].

Apocatastaza și mântuirea escatologică a demonului se vor perpetua în gândirea multor curente eretice și marginale ale creștinismului. Prin *Confessio Augustana* din 1530 (art. XVII), anabaptiștii* afirmau că „pentru oamenii osândiți și pentru diavoli va exista un sfârșit al pedepselor". Melchior Rink, un anabaptist din Turingia, scria: „Fericit este acela care se află lângă Dumnezeu, departe de Dumnezeu nimeni nu poate fi etern, și de aceea toți cei pedepsiți, ca și diavolii, la sfârșit vor trebui să vină la Dumnezeu și să fie fericiți".

Așa-numitul universalism, care propovăduia mântuirea universală, era prezent în Anglia încă din secolul al XIV-lea, pentru că un act emis la 5 noiembrie 1368 de Simon Langham, episcop de Canterbury, îl menționa, cu referire la mântuirea finală a demonilor[10]. Printre opiniile pe care acest document le considera eretice, este și aceea conform căreia posibila izbăvire poate fi extinsă la evrei, la mauri și la păgâni „deoarece nu pot fi condamnați pentru păcatul originar fără a fi comis un păcat actual", în timp ce natura demonilor este, prin esență, ireparabilă. Universalismul, sub formă de restauraționism, se manifestă și instituționalizat în Statele Unite ale Americii, prin predicile

* anabaptism – doctrină a unei secte politico-religioase cu centrul la Münster, care preconiza botezarea la vârsta adultă. (n. trad.)

baptiste. Este larg răspândită o broșură, la origine, în limba germană, *The Everlasting Gospel,* atribuită lui Paul Siegvolk, în traducere engleză. Încă din titlul său mai detaliat, așa cum apare în 1714, se face referire la mântuirea tuturor ființelor „prin care diavolul, păcatul, infernul și moartea vor trebui abolite la sfârșitul veacurilor și întreaga creațiune va fi restaurată în puritatea sa de la începuturi". Mișcările restaurationiste sunt prezente și în zilele noastre în Statele Unite.





Anticristul și catastrofa cosmică



Judecata de Apoi (după H. Schedel, *Liber Chronicarum,* Nürnberg, 1492).

Chipurile Anticristului

Imaginarul demonic se concentrează puternic într-un alt mit creștin, cel al lui Anticrist care, încă din textul Apocalipsei canonice[1], este legat de neliniște și îngrijorare, de violențele ideologice care au dus la diferite marginalizări în epocile străbătute de așteptările escatologice și de sentimentul prăbușirii lumii prezente, toate în raport cu evenimentele petrecute pe parcursul timpurilor.

Definiția Anticristului este ambiguă, în sensul că, în diferite texte, el este prezentat ca un demon propriu-zis sau ca un fiu al demonului (*filius diaboli*), un puternic nelegiuit al pământului (*rex iniquus*), un personaj opus lui Mesia și lui Cristos cel triumfător prin Judecata de Apoi sau ca un om în care se întrupează demonul. În toate cazurile, el devine, în textele culte și în cultura populară, purtător al unui rău care poate fi caracterizat ca final sau premergător sfârșitului cosmosului actual, după aceea mai urmând triumful final al lui Cristos, conform ideologiei care prevedea victoria Binelui, de mai multe ori menționată ca aparținând sursei iraniene a demonologiei creștine.

După textele din primele secole, devin deosebit de importante în tradiția medievală, întocmai ca niște prototipuri ale unui motiv repetat de mai multe ori, oracolele atribuite Sibilei Tiburtine, despre care se păstrează o versiune latinească din secolul al IV-lea d.C., provenită dintr-un model grecesc. Este, de pildă, relatarea unui vis avut la Roma de o sută de senatori în care se prezice viitorul Romei și al lumii. Conform textului, după ultimele timpuri, dominate de Anticrist, va urma un împărat care va aduce noua Ordine în lume; acest motiv, în scrierile ulterioare, va permite nu numai să se atribuie unor personaje istorice misiunea anunțatului împărat, dar și să se întrevadă, în alte personaje, misiunea lui Anticrist. În manuscrisul de la Escurial al *Oracolelor* (anul 1047), împăratul este Henric al III-lea (1039–1052), dar indicarea cu litera C a viitorului mântuitor a permis unora să-l presupună învestit pentru această misiune pe Constanțiu.

Relevant pentru evoluțiile ulterioare ale escatologiei devine Pseudo-Metodie, păstrat în trei rezumate grecești și una latinească, în afară de multe alte redactări de mai târziu. Compilat în epoca musulmană, textul face referire la Anticrist ca predecesor al apariției finale a unui împărat care, trezit din somnul său centenar, va doborî Islamul și va stăpâni întreaga lume.

Din studiile lui Cohn, Preuss și Wadstein se desprind fazele complexe ale apariției și calificării ca demonică a agresivității îndreptate împotriva unor comunități și popoare

DA CHI SARA L'ANTICHRISTO
GENERATO.



Antichriſtus adultero erit ſi ſanguine cretus;
Quem fore (forte rogas) nullibi ſcripta notant.

Nașterea lui Anticrist într-o stampă populară.

pe parcursul Evului Mediu. Înainte de toate, reprezentarea lui Anticrist, așa cum se va reflecta și în iconografie, îl consideră pe acesta diavol. În secolul al XII-lea, călugărița Hildegarde din Bingen (1098–1179), în *Revelațiile* sale, îl descrie pe Anticrist sub înfățișarea unui animal cu un cap monstruos, negru precum cărbunele, cu ochi din care ieșeau flăcări, cu urechi de măgar, cu fălcile căscate și colți de fier.

Fantasmagoria diabolică se va conecta imediat cu mișcările milenariste* medievale și cu diferite evenimente istorice. În epoca primelor cruciade, Anticristul împiedică eliberarea Sfântului Mormânt și are printre adepți pe mauri. Astfel încât Guilbert de Nogent îi atribuie papei Urban un discurs în care acesta ar fi spus, referitor la credința creștină, că ea ar înflori din nou în Ierusalim tocmai pentru că forțele creștine ar trebui să dea lupta finală cu Anticristul cu puțin timp înaintea Judecății[2]. Sfântul Bernard aprecia că vremea monstrului nimicitor este aproape și-i vedea, în cruciada a doua, pe maurii care amenințau Ierusalimul ca armată a lui Anticrist gata pentru bătălia finală[3]. Mahomed însuși este de-acum Anticrist, iar musulmanii, ajutoarele sale. Pe de altă parte, atât în aceeași perioadă cât și în secolele precedente, se dezvolta în Islam figura lui Daggial „Mincinosul", Dabbat al-ard, „Bestia pământeană" ca Anticristul, necunoscut de Coran. Acest Anticrist este Satana ca dușman escatologic și istoric și, când armatele musulmane se retrag, chiar în momentul în care își împărțeau prada luată din Constantinopol, demonul apare în fața lor. În scrierile islamice el este roșu la culoare, cu părul vâlvoi, are o gură enormă, un singur ochi în frunte, poartă scris pe frunte cuvântul *kafir* („necredincios", care se referă și la creștinism) și este un mare ispititor. Va apărea pe pământ și-l va cuceri pe tot, mai puțin Medina și Mecca, va muri în Siria după ce va fi avut puterea deplină timp de 40 de zile sau 40 de ani[4]. De aceea, legată și de venirea unor popoare de monștri (Gog și Magog), apare în paralel și legenda lui Anticrist sub înfățișarea unui evreu[5]. El, după un text foarte vechi al lui Irineu[6], va fi un evreu din tribul lui Dan și această mitologie antiiudaică va persista mult timp, repetată ca atare de la Pseudo-Ippolit[7] până la Toma din Aquino, având ecouri în *Protocoalele Înțelepților Sionului* și în ideologia antisemită nazistă.

La jumătatea secolului al X-lea, călugărul și hagiograful Adso din Montier (Azzone din Monter-en-Der), devenit stareț în 967, dedică reginei Gerberga, moartă în 954, soție a lui Ludovic de peste Mări, o carte care va fi importantă pentru toate tratatele ulterioare despre Anticrist[8], rescrisă în secolul al XI-lea de Albuino din Gorge. Adso compilează această istorie a sa după multe izvoare anterioare, printre ele și oracolul Sibilei Tiburtine, și ne informează asupra unui alt aspect al legendei lui Anticrist care acum este considerat totuna cu preoții și cu călugării, ca ajutoare ale sale, de către mulțimile de milenariști săraci și de evangheliști sărmani. Sectanții, spune Adso, credeau că mileniul va începe abia atunci când vor fi uciși toți clericii și că Anticrist ar fi fost fiul unui episcop și al unei călugărițe. Și Sfântul Bernard, amintește Cohn, în polemica împotriva corupției din vremea sa, vedea în cetele lui Anticrist mulți membri ai clerului.

* milenarism – mișcare creștină eretică și profetică din diferite perioade istorice, care deduce, dintr-o interpretare proprie a Apocalipsei, că Cristos se va întoarce pe pământ cu o mie de ani înainte de distrugerea finală a lumii. (n. trad.)



Fiara cu șapte capete anunțată de Apocalipsa canonică pentru sfârșitul lumii este înfățișarea imaginară a Anticristului și a demonului cosmic, în fața căruia oamenii, îngenuncheați în imagine, se roagă. Gravură de Lucas Cranach.

O informaţie de la Cezar din Heisterbach[9] se referă la Wilhelm Aurarul, un meşter care, pentru profeţiile sale, a fost ars pe rug la Paris în 1209 deoarece, prezicând sfârşitul lumii peste cinci ani, îl denunţa pe papă ca Anticrist şi pe prelaţi, adepţi ai acestuia.

O altă acuzaţie adusă în profeţii, predici, polemici asupra sărăciei, îi ia drept ţintă pe laicii bogaţi care, vinovaţi de dublul păcat al lui Anticrist, avariţia şi desfrânarea, sunt demoni acţionând pe pământ şi reîncarnare a omului bogat care (în Evanghelia după Luca) nu-l ajută pe Lazăr cel sărac.

Escatologia Anticristului apare în comentariul Apocalipsei aparţinând lui Gioacchino da Fiore care, în perindarea celor trei perioade ale istoriei, sugerează posibilitatea de a stabili data venirii Fiarei, idee adoptată şi de discipolii săi indirecţi din mişcarea *spiritualistă** , printre aceştia aflându-se şi Pietro Giovanni Olivi, care îl vede pe Anticrist în persoana papei Ioan al XXII-lea. Răspândirea acuzaţiilor de acest gen în secolele al XII-lea şi al XIII-lea face din Anticrist un simbol utilizat frecvent. Îl vor folosi Curia romană împotriva împăratului (de exemplu, împotriva lui Frederic al II-lae), curtea imperială împotriva papei, *guelfii* împotriva ghibelenior, spiritualiştii împotriva franciscanilor reformaţi şi tema se va oglindi, de asemenea, pe larg, în pictură, în sculptură, în poezie şi în literatura dramatică (*Ludus de Antichristo*), continuându-se, în sfârşit, prin Reformă[10].



* spiritualişti – curentul „extremist" al mişcării franciscane care milita pentru respectarea totală şi desăvârşită a sărăciei după exemplul personal al Sfântului Francisc, supranumit „sărăcuţul lui Dumnezeu"; mişcarea a fost mult influenţată de ideile lui Gioacchino da Fiore. (n. trad.)

Diavolul și Anticristul la Luther și la curentele prereformate

Luther a avut o experiență înfricoșătoare în privința demonismului și este celebră întâmplarea de la castelul din Wartburg, în Turingia de vest, când reformatorul a fost atacat de diavol care a împrăștiat pe podea alunele dintr-un sac. Luther a aruncat în el cu o călimară și, la castel, ghizii mai arată și acum turiștilor petele de cerneală de pe pereți. Dar, indiferent de această întâmplare care ilustrează influența credințelor din acea epocă, Luther are o percepție interioară și psihologică a diavolului și anume că acesta este, în fond, îngerul decăzut care acționează nu numai escatologic în Judecata de Apoi, ci intervine, mai ales, în noi, prin scrupule, senzații ale trupului, angoase, ispite, adică prin acele *Anfechtungen* care l-au chinuit pe el însuși toată viața. Diavolul acționează, totuși, cu permisiunea lui Dumnezeu și este judecat și nimicit de către Cristos. În *Tischreden,* condiția creștinului devine de-a dreptul dramatică, fiind chemat să se bucure pentru mântuirea întru Cristos, dar expus unei subtile ispitiri din partea răului demonic: „Trebuie să trăiți într-o mare fericire încât să fiți sănătoși și să nu vă mai îmbolnăviți, dar năvălește Satana și vă îngrijorează la culme", „Cristos nu este un Dumnezeu al tristeții și al morții, dar este așa, în schimb, diavolul", „Este foarte util pentru noi să cunoaștem ghearele Satanei. El pune stăpânire pe cele mai mici păcate și le poate amplifica atât de mult încât nu știi unde să mai fugi ca să scapi de ele". Tot în *Tischreden, certamen*-ul (disputa) dintre omul carnal și omul spiritual are o formulare precisă: „În ispită am mers deseori departe, până când Dumnezeu m-a chemat înapoi". Această interiorizare a experienței răului nu exclude, așa cum s-a mai amintit, caracterizarea comico-mitică a demonului într-o viziune escatologică. Într-adevăr, *Confessio Augustana* din 1530, document dogmatic fundamental pentru poziția ideologică a lui Luther, în articolul XVII-lea nu condamnă, ci doar menționează credința anabaptistă conform căreia Cristos va apărea la sfârșitul lumii și îi va condamna pe nelegiuiți și pe diavoli la o pedeapsă fără sfârșit.

Dar, la Luther, diavolul este identificat, în primul rând, ca Anticrist încarnat în pontiful (papa) de la Roma. Împotriva bulei papale *Exsurge Domine* din 15 iunie 1520, el scrie *Adversus execrabilem Antichristi bullam* în care identitatea demon-Anticrist-Papă este deja bine definită. În 1537, *Articolele de la Schmalkalden*



În polemica dintre confesiunile creștine, luteranii și, în Franța, hughenoții, l-au identificat pe papă cu stăpânul demonilor. Gravură franceză din secolul al XV-lea.



Stampă populară germană din 1524/25 care înfățișează imagini din Războiul țărănesc dus sub conducerea anabaptiștilor.

confirmă această teză: „*papam esse verum Antichristum, qui sopra Christum extulit et evexit*"[1]. De-acum această credință era atât de răspândită, încât Melanchton, care trebuia să înlocuiască afirmațiile din *Articolele de la Schmalkalden,* considerate prea virulente, cu *Tractatus de potestate et primatu papae,* nu le neagă, ci confirmă cele afirmate de către Luther. Papa, spune el, este adevăratul Anticrist și creștinii nu sunt obligați să i se supună (*ideo papam cum suis membris tamquam regnum Antichristi cristiani deserere et exsecrari debent*).

O asemenea opoziție dualistă între universul creștin și cel demonic este prezentă într-o manieră mai generală în documentele care se referă la anabaptiști și la Războiul țărănesc german. În al IV-lea articol din cele șapte de la Schlatt pe Randen, din 24 februarie 1527, anabaptiștii elvețieni și cei din Germania meridională declară: „Ne-am pus de acord asupra separației, pe care trebuie s-o realizăm, de răufăcătorii și ticăloșii aduși de diavol pe lume, astfel încât să nu avem nimic comun cu ei și să nu fim amestecați în nelegiuirile lor... Acum, în tot ce a fost creat, nu există decât buni și răi, credincioși și



Un sol din infern îi aduce lui Luther scrisoarea prin care acesta este provocat de diavol. (Lutherhalle din Wittenberg, gravură din 1524).

necredincioși, întuneric și lumină, cei care aparțin lumii și Belial, și nici unul dintre aceștia nu poate trăi cu celălalt".

Este clar că Luther moștenește de la o perioadă anterioară lui credința în apartenența la demon a pontifului de la Roma, acesta fiind Anticrist. Wyclif (1328-1384), receptând și el, la rândul lui, tradiția medievală târzie din scrierile „călugărașilor" (fraticelli)* și ale spiritualiștilor, are o concepție bine conturată despre demonismul bisericii de la Roma, raportând-o mai ales la păcatul frivolității lumești și la lăcomia clerului: „Demonul îl invidia pe Cristos și pe cei care-L urmau și i-a ispitit pe preoți cu viața lumească... Prin înșelăciune și viclenie el a dat clerului dominația în această privință, astfel încât, în această lume, mulți sunt de partea lui Anticrist, afirmând că Papa trebuie să fie stăpânul secular al întregii lumi. Acțiunea demonului în această privință este atât de puternică și atât de bine ascunsă sub un văl gros de înșelătorii, încât puțini sunt oamenii care îndrăznesc să vorbească în apărarea lui Dumnezeu... Demonul a adunat în papă toate

* fraticelli – eretici italieni din secolul al XIII-lea, desprinși din ordinul franciscanilor; condamnau bogăția și frivolitatea clerului, lăudau sărăcia, duceau o viață rătăcitoare; condamnați și persecutați, au dispărut la începutul secolului al XV-lea. (n. trad.)

trăsăturile frivolității, atât în ce privește puterea, cât și în viața lumească", „El (Papa) este cu adevărat Anticristul și nu vicarul lui Dumnezeu pe pământ". Un discipol al lui Wyclif, Michael Parvey, este, probabil, autorul unui document asupra Apocalipsei care a fost tipărit de Luther în 1528 și care a avut influență și asupra lui Hus. Această idee îi influențează puternic pe husiți și pe predecesorii lor, reformatorii din Boemia. Probabil de origine franciscană, confirmând decadența demonică a Bisericii și identitatea dinte papă și Anticrist, sunt și *Libellus de Antichristo* scris în 1369 de Jan Milič (m. 1374), *Regulae veteris et novi Testamenti* de Matej din Janow (aprox. 1350/53-1394) în care este reluată teza diferenței dintre adevărații creștini și semința lui Anticrist, textul ceh *Despre Fiară și înfățișarea sa,* compus între 1430 și 1440 de Petr Chelčický (cca. 1390-1460), gânditor din epoca husită de la care a luat naștere ideologia Fraților Boemi sau Moravi și care susține toate ideile exprimate anterior lui, calificând Biserica Catolică drept biserică a lui Anticrist.

Aceste idei revin, în formă și mai violentă a aripii extremiste a husiților, cea denumită a taboriților, de la numele evanghelic, Tabor, dat, în timpul răscoalei husiților, în 1420, unui sat fortificat.

Taboriții, care prevesteau sosirea unui mileniu de egalitarism, au criticat violent Biserica. Chiar în acei ani, Jan Milič, la Praga, avea o influență deosebită asupra mulțimilor și, pe linia de gândire a lui Wyclif, predica împotriva bogățiilor clerului și prevestea venirea lui Anticrist. Aceleași teme apar în mișcarea boemiană a picarzilor, milenariști aflați sub influența doctrinei Spritului liber, care trăiau într-o sărăcie absolută iar predicile lor se bazau pe calificarea bisericii ca o prostituată și ca Babilonia, precum și pe acuza că pontiful de la Roma ar fi Anticrist[3].

Diavolul la mormoni, la martorii lui Iehova, la adventiștii de ziua a șaptea și la davidieni

Trebuie semnalată și mitologia demonică a câtorva mișcări creștine sau apropiate creștinismului, declarate sectare de către Biserica Catolică și pe cale de a se răspândi pe larg în toată lumea.

Mormonii sau adepții Bisericii lui Isus Cristos a Sfinților Ultimei Zile (Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints), și-au luat numele de la profetul mitic Mormon, care se pare că ar fi trăit în secolul al IV-lea d.C. și ar fi transmis tradiția biblică a evreilor sosiți în America înainte de nașterea lui Cristos. Revelațiile se află în *Cartea lui Mormon,* care completează Biblia. Fondatorul bisericii, Joseph Smith (1805-1844), venit din Noua Anglie în statul New York, are, încă din copilărie, viziuni divine și, la 21 septembrie 1823, primește revelația unui personaj îmbrăcat în alb, pe nume Moroni, care îi fusese trimis de Dumnezeu însuși pentru a-l anunța că găsise „o carte scrisă pe tăblițe de aur" care vestea adevărul despre sfârșitul lumii. Smith povestește că a descoperit lada cu tăblițele pe dealul Cumorah, dar nu o poate lua decât peste patru ani. În 1827 traduce în englezește textul scris într-o presupusă limbă din Orientul Mijlociu și îl publică în 1830 sub titlul *Cartea lui Mormon,* format din cincisprezece cărți, fiecare dintre ele atribuită unui autor mitic.

În cartea mormonă se contopesc, într-o viziune sincretică, elemente din tradiția biblică și pretinse revelații, astfel încât demonologia este prezentă în ambele filoane. Diavolul este, înainte de toate, un înger decăzut: „Și eu, Lehi, trebuie să presupun, după câte am citit, că un înger al lui Dumnezeu, cum scrie acolo, s-a prăvălit din cer; prin aceasta a devenit un diavol, pentru că a căutat să-i facă rău lui Dumnezeu. Și, pentru că s-a prăbușit din cer, devenind nefericit pentru totdeauna, el a încercat să facă nefericită toată omenirea"[1]; „îngerul acela dispare din preajma lui Dumnezeu și devine diavol, nemaiputând niciodată să redevină ceea ce a fost înainte"[2]. În esență, diavolul încearcă mereu să facă sufletele noastre tot atât de necurate ca al său: „Și spiritele noastre ar trebui să devină la fel ca el, și noi am deveni diavoli, îngeri slujitori ai diavolului, alungați de lângă Dumnezeu și sortiți să rămânem alături de tatăl minciunii, mizerabili ca și el"; aceasta se întâmplă încă de la prima înșelătorie comisă de diavol împotriva primilor oameni[3]. De la el vine răul: „ceea ce este rău vine de la diavol"[4], „„...au fost

răspândite minciuni ale lui Satana... pentru ca sufletele să se împietrească"[5], „De aceea, tot ce este bun vine de la Dumnezeu, iar ceea ce este rău vine de la diavol, pentru că demonul este dușmanul lui Dumnezeu și luptă fără încetare împotriva lui, îndemnând și ispitind la păcat și la a face rău"[6]. Cei răi nu se pot împărtăși din Spiritul Domnului pentru că spiritul diavolului a intrat în ei și a pus stăpânire și pe locuința lor, astfel încât ei vor fi trimiși în întunericul de dincolo de lume și acolo sunt plânsete, vaiete și scrâșnete din dinți și vor fi ținuți prizonieri după voința diavolului[7]. Diavolul este în stare să se transforme continuu: „se transformă la fel ca un înger al luminii"[8]. Îi împinge pe oameni să se unească pe furiș, să ucidă și să facă tot felul de lucruri tainice și tenebroase[9]: „Există și înțelegeri secrete, ca în timpuri străvechi, potrivit aranjamentelor diavolului, pentru că el le-a creat; astfel încât diavolul se află la originea crimelor și a faptelor ascunse; și el conduce [pe oameni] legați de gât cu o frânghie subțire, până când ajunge să-i lege pentru totdeauna cu odgoane"[10]. Se strecoară în bisericile oficiale, catolică și reformată: „Și Îngerul mi-a dezvăluit: Iată întemeierea unei biserici care este mai criminală decât oricare alta, care îi ucide pe sfinții lui Dumnezeu, da, care îi torturează și-i trimite captivi și le pune un jug de fier, ducându-i în robie. Și am văzut această mare și nelegiuită biserică; și am văzut că diavolul o întemeiase. Și am mai văzut și aur, argint, mătăsuri, purpură și stofe fine, și tot felul de straie scumpe; și am văzut multe târfe"[11]; „biserica aceea mare și nelegiuită întemeiată de diavol și de fiii săi, ca să ducă în iad sufletele oamenilor, da, acea prăpastie adâncă săpată pentru a-i nimici pe oameni"[12]. O dată cu diavolul, „biserica aceea mare și nelegiuită, târfa întregului pământ va trebui să se prăbușească și căderea sa va fi totală. Pentru că, astfel, împărăția diavolului va fi zguduită din temelii și cei care se află în ea vor trebui îndemnați la căință, altfel diavolul îi va fereca în lanțurile sale veșnice și ei vor fi ațâțați la ură și la primejdii"[13]. Totul se sfârșește cu apariția finală a unui diavol-Anticrist care se va dezlănțui în sufletele oamenilor și-i va îndemna să se răscoale împotriva a ceea ce este bun. În ultimele zile, demonul îi va alina pe unii, înșelându-i cu asigurarea că trupul lor va dăinui, iar altora la va spune că iadul nu există și că el însuși nu este diavolul. Și toți cei ce vor cădea în plasa sa de minciuni vor merge în infern, după ce vor fi judecați de Dumnezeu[14].

Divolul ocupă o poziție centrală în sistemul milenarist al martorilor lui Iehova, mișcare care, apărută pe la 1872 în Statele Unite, s-a dezvoltat într-o manieră impresionantă în toată lumea, în Italia devenind, din punct de vedere statistic, a doua confesiune după cea catolică. Iau numele de *Jehovas' Witness* în 1931 și își dezvăluie credința apocaliptică în prima denumire, „Aurora milenară", „Millenial Dawnist". Demonologia lor este întemeiată pe interpretările apocaliptice originale ale textelor biblice – Vechiul și Noul Testament –, interpretări care au fost date, oarecum forțat, de fondatorul mișcării, Charles Taze Russell (1852-1916), acesta anunțând începutul Mileniului pentru 1914, și de succesorul său J. F. Rutherford (1869-1942). În consecință, mitologia lor demonică trebuie căutată, în principal, în numeroasele scrieri ale celor doi iehoviști care au reconsiderat izvoarele biblice și, mai ales, în redactările primelor interpretări, apărute în importanta scriere de cărți și broșuri (*tracts*) care sunt răspândite în prezent de către membrii sectei[15].



Venirea lui Anticrist (H. Schedel. *Liber Chronicarum*)

Când Martorii se întreabă dacă există spirite ale răului, ei recurg cu precădere la povestirea biblică și la Evanghelie. Satana este îngerul decăzut care i-a ispitit pe Adam și pe Eva și care l-a împins pe om spre păcat. Dar șarpele ispitei nu vorbea cu propria sa voce. „A fost un simplu șarpe care nu avea organul anatomic necesar pentru a vorbi? Nu, în spatele șarpelui se ascundea ceva care îl făcea să pară că vorbește. Știm că există oameni care au priceperea de a vorbi cu gura aproape închisă, dând impresia că vorbește o păpușă sau un animal de lângă ei. Cât de ușor era pentru o ființă supraomenească să facă aceasta!... În Eden, Satana s-a servit în acest scop de șarpe”[16]. Diavolul n-a fost singura entitate spirituală care a avut drept scop nesupunerea și răul. Interesați în orice moment să reducă sursa biblică la amănunte numerice, Martorii interpretează un fragment din *Daniel*[17] în care se face referire la un număr infinit de îngeri pe care îi vede în fața tronului lui Dumnezeu, ca fiind o sută de milioane de creaturi îngerești pe care Dumnezeu le crease[18]. Înainte de Noe, unii dintre acești îngeri s-au materializat în carne și oase și, împreunându-se cu fiicele oamenilor, au dat naștere demonilor. Ei aveau nevoie de corp omenesc pentru a putea avea relații sexuale: „Comportarea lor a adus rezultate negative, inclusiv prin progenituri, «puternicii»”, numiți Nefilim. Prin fapta lor de rebeli, fiii spirituali ai lui Dumnezeu au devenit demoni și s-au dat de partea Diavolului care este «stăpânul demonilor»”[19]. Demonul conduce această lume prin intermediul tuturor organismelor politice și statale (Martorii sunt totalmente antipolitici și antistatali): „Fiara sălbatică [despre care vorbește Apocalipsa] reprezintă, deci, întreaga organizare politică a Diavolului care a dominat animalic pământul întreg de-a lungul tuturor secolelor scurse până acum”[20].

Diavolii îi deturnează pe oamenii, prin intermediul spiritismului, care este contactul voluntar cu creaturile răului: „Unul dintre mijloacele obișnuite pentru ca spiritele răului să-i corupă pe oameni este acela de a le vorbi prin intermediul unui medium spiritist sau printr-o voce care vine din lumea invizibilă. Vocea pretinde că este a unei rude sau a unui spirit bun... și, în realitate, ea este a unui spirit rău”[21]. Poziția antispiritistă este apropiată de cea adoptată de Biserica Catolică. Dar prezența demonică se manifestă, mai ales, în alte religii: „Cu toate că falsele religii par demne de a fi respectate, trebuie să înțelegem că Diavolul este la fel ca șefii din lumea interlopă care se ascund sub masca respectabilității”[22].

Dumnezeu a permis ca răutatea să existe în lume, poate pentru a pune la încercare specia umană dar, în același timp a acordat o perioadă de șase mii de ani pentru ca lupta dintre demoni și om să fie încheiată: „A acordat acest timp nu numai pentru a da ocazie ființelor umane să-și dovedească devotamentul față de el și de stăpânirea lui, dar și pentru a demonstra că orice alt fel de stăpânire nu ar da decât rezultate proaste”[23].

Iehova a permis ca răutatea să dureze doar până în zilele noastre, dar nu va permite ca ea să dureze mai mult. Cei șase mii de ani vor însemna eșecul lui Satana, al demonilor săi și al oamenilor care au încercat să trăiască fără a ține seama de Dumnezeu. În preocuparea lor apocaliptică, Martorii sunt încredințați că „mai rămâne doar puțin timp până când Iehova va distruge acest sistem aducător de rele”[24] și va aduce distrugerea definitivă a lumii prezente, salvând doar un număr de aleși care, pe baza textului

Apocalipsei, vor fi un mic grup, în număr de exact 144 000 (Martorii neagă imortalitatea sufletului și, prin urmare, nu apare problema escatologică a numărului acelora care nu intră în acest mic grup). Venirea Împărăției va avea loc o dată cu reîntoarcerea lui Cristos și cu o epocă a stăpânirii lui. Sfârșitul actualului „sistem", datat în 1914, este marcat de un „semn", care va primul război mondial. Anul respectiv este doar „începutul durerilor flagelului" care continuă și acum. Satana și adepții săi știu bine că sfârșitul este aproape, dat fiind că anul 1914 a însemnat pentru cei aleși începutul Împărăției. Sfârșitul escatologic va implica „sistemul politic care a oprimat cu atâta cruzime specia umană[25]. Va avea loc o bătălie finală, războiul Armaghedonului, sau Har-Maghedon, locul în care, conform Apocalipsei[26], regii pământului se vor alia pentru a lupta împotriva adevăratului Dumnezeu. După lupta finală, infernul va dispărea, demonul va fi înfrânt (Martorii neagă cu înverșunare veșnicia pedepselor) și va lua ființă o nouă împărăție a celor drepți și a nemuritorilor.

Pe acest plan milenarist, prezența demonică se manifestă și în caracterul mundan care definește în prezent biserica, în împărțirea lumii în două blocuri, în războiul nuclear, acestea fiind semnele sfârșitului care se apropie. Ideologia milenaristă reapare și la adventiștii de ziua a șaptea, numiți astfel după respectarea sâmbetei ca a șaptea zi a săptămânii în contradicție cu duminica pe care celelalte comunități o consideră zi de sărbătoare. În Statele Unite, în climatul escatologic al epocii, în 1831, pastorul Wiliam Miller (1782-1849), continuând lunga tradiție milenaristă a reformatorilor, a început să predice despre apropiata venire a lui Cristos, stabilind-o, după o interpretare personală a cărții lui Daniel[27], în anii 1843-1844. Când profeția nu s-a adeverit și în comunitate a avut loc o mare tulburare, predica adventistă a interpretat anul 1844 doar ca un început al epocii care ar fi trebuit să pregătească noua apariție a lui Cristos, după care trebuie așteptat Mileniul. Acesta ia sfârșit o dată cu distrugerea finală a lumii și cu o împărăție a perfecțiunii care, în Apocalipsă și în epistolele apostolilor, va cuprinde noi ceruri și noi pământuri. Misiunea de a sistematiza ideologic această teză, precum și altele, în legătură permanentă cu o riguroasă interpretare a textelor escatologice din Biblie îi va reveni vizionarei Ellen Goulden White (1827-1915), autoare a unor tratate importante (peste 50, traduse în peste o sută de limbi).

Pentru confesiunea adventistă, caracterizată printr-o morală riguroasă, Satana, în așteptarea sfârșitului actualei lumi, este un personaj care-i învrăjbește pe oameni și, mai ales, pe cei care cred în adevărata Evanghelie. Lucrarea demonilor „constă în a falsifica semnificația oricărei fapte nobile și sincere, în a strecura și a amplifica bănuielile în mintea naivilor"[28]. Ei se servesc de persoane și de instituții, în primul rând de bisericile oficiale, catolică și cele reformate care au interpretat greșit cuvântul lui Dumnezeu și, mai ales, au înlocuit respectarea zilei de sâmbătă cu cea de duminică. Apare astfel, în sânul bisericii adventiste, un puternic curent antipapal: „Când oamenii refuză ziua aleasă [sâmbăta], pe care Dumnezeu o definește ca semn al autorității sale, și sărbătoresc în schimb ceea ce Roma a ales ca gaj al supremației sale, înseamnă că acceptă semnul supunerii față de papalitate, adică „semnul fiarei"[29]. Bisericile reformate, oricât de mult s-au îndepărtat de Roma, păstrează de la ea unele caracteristici păgâne și demonice[30].

CRISTO DUCE E GIUDICE

completa redenzione degli uomini

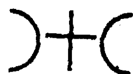
LA MIA LOTTA CON DIO

ossia

IL LIBRO DEI SETTE SIGILLI

---

descrizione e natura
delle sette citta' eterne



ROMA ottobre 1955

Frontispiciul uneia dintre scrierile vizionare ale lui David Lazzaretti. Prima ediție apare la Arcidosso în 1877. Este opera fundamentală a profetului și relatează despre o viziune din 1876.

Ca o consecință a acestui fapt, începe să se manifeste un puternic conflict uman între cei drepți și cei nelegiuiți, între urmașii lui Dumnezeu și cei ai Satanei, conflict care va culmina cu ciocnirea cosmică dintre cele două puteri. În actuala perioadă de încercare

satanică, biserica de la Roma are un rol determinant, ea reprezentându-l chiar pe demonul care s-a întrupat în vremea noastră: „Dacă vrem să înțelegem cruzimea evidentă a Satanei, manifestată timp de sute de ani... este suficient să aruncăm o privire asupra istoriei romanității. Prin acest colosal sistem de seducție, stăpânul întunericului și-a adus la îndeplinire planurile, adică de a-l dezonora pe Dumnezeu și de a-i face pe oameni să sufere"[31]. În catastrofa apocaliptică finală, care va încheia Mileniul, „păcatele poporului lui Dumnezeu vor cădea asupra lui Satana care va fi declarat vinovat pentru tot răul pe care l-a făcut sau pe care l-a provocat.. La fel cum țapul ispășitor era trimis ca mesager, departe, în deșert, tot astfel și Satana va fi exilat pe un pământ pustiu, devenit asemănător unui deșert întunecat și înfricoșător"[32].

Tematica demonică, reflectând tensiuni apocaliptice puternice, reapare în biserica davidiană care asimilează ideile vizionare ale lui David Lazzaretti (născut în 1834), profetul din popor, necultivat, care a fost ucis de carabinieri pe Monte Labbro la 18 august 1878. Lazzaretti, nu știm în ce fel, primea sfaturi divine, în maniera lui Gioacchino da Fiore, lipsite, totuși, de forța și măreția acestuia, și povestea venirea unei a Treia Împărății care pune capăt celor precedente, a Legii (Iudaismul) și a Milei (Creștinismul). Dar, imediat, perspectiva escatologică se dilua într-o apocaliptică mundană și pământească în care se pot recunoaște influențe provenite de la socialismul religios franțuzesc și, poate, de la ideile lui Saint-Simon. A Treia Împărăție nu va fi sfârșitul timpului și al istoriei, ci va însemna apariția unei societăți perfecte, renăscută din păcat și din moarte, în care pedepsele de dincolo de viață nu sunt veșnice. Teza lui Lazzaretti, care se află la baza acestui mesaj novator, cel puțin sub unele aspecte, constă în proclamarea lui Cristos drept Conducător și Judecător, ca o împlinire a timpurilor și ca întemeietor al noii istorii a umanității. În acest cadru ideologic se plasează demonologia lui Lazzaretti, care pornește, ca și cea catolică, de la izgonirea îngerilor din cer. Îngerii, deveniți demoni, mai acționează încă împotriva lui Dumnezeu: „Eu [Dumnezeu, în viziunea lui Lazzaretti] a trebuit să acționez și acționez și acum cu rigoarea necesară a justiției, sever și înfricoșător contra trufașilor și încăpățânaților răufăcători... i-am lovit și îi lovesc, blestemându-i pe vecie, și-i prăvălesc în împărăția întunericului, a durerii și a plânsetelor"[33]. După perioadele de moarte și de distrugere, „pacea va domni peste tot pământul" și vor începe „timpurile marii fericiri" în care oamenii vor fi seminemuritori[34].





Demonologie și vrăjitorie în Occident

MALLEVS MALEFICARVM,

MALEFICAS ET EARVM

hæresim frameâ conterens,

EX VARIIS AVCTORIBVS COMPILATVS,

& in quatuor Tomos iustè distributus,

QVORVM DVO PRIORES VANAS DÆMONVM versutias, præstigiosas eorum delusiones, superstitiosas Strigimagarum cæremonias, horrendos etiam cum illis congressus; exactam denique tam pestiferæ sectæ disquisitionem, & punitionem complectuntur. Tertius praxim Exorcistarum ad Dæmonum, & Strigimagarum maleficia de Christi fidelibus pellenda; Quartus verò Artem Doctrinalem, Benedictionalem, & Exorcismalem continent.

TOMVS PRIMVS.

Indices Auctorum, capitum, rerùmque non desunt.

Editio nouissima, infinitis penè mendis expurgata; cuique accessit Fuga Dæmonum & Complementum artis exorcisticæ.

Vir siue mulier in quibus Pythonicus, vel diuinationis fuerit spiritus, morte moriatur Leuitici cap. 10.



LVGDVNI,

Sumptibus CLAVDII BOVRGEAT, sub signo Mercurij Galli.

M. DC. LXIX.

CVM PRIVILEGIO REGIS.

Frontispiciul volumului I al ediției de la Lyon a cărții *Malleus Maleficarum* din 1669, culegere care includea, în afară de lucrarea lui Sprenger și Institor, multe tratate de vrăjitorie.

Marea epocă a demonologiei catolice

Textele evanghelice și ale Noului Testament, precum și povestirile referitoare la Părinții bisericii au devenit obiect al speculațiilor teologilor de pe toată durata Evului Mediu, culminând cu formulările definitive ale Sfântului Toma din Aquino. Temele L-LXIV din *Summa Theologica* formează *Tractatus de angelis,* în care sunt dezbătute problemele calității, naturii, caracteristicilor și limitelor acțiunii demonilor ca și locul lor în cadrul Providenței (Divinității). În sinteză, principiile tomiste din care se inspiră doctrina catolică ulterioară privitoare la acest subiect și care rezumă tezele susținute deja de către Pietro Lombardo și de către Sfântul Augustin, pot fi sintetizate astfel:

1. demonii, în momentul în care doreau să fie egalii lui Dumnezeu, conform Genezei, au comis un păcat al trufiei și al invidiei;

2. demonii nu sunt, prin natura lor, răufăcători, ci devin cu toții astfel ca urmare a propriei lor voințe;

3. căderea diavolului nu a fost simultană cu crearea lui, pentru că, dacă ar fi fost așa, Dumnezeu ar fi fost cauza răului. A existat, așadar, un interval de timp între creație și căderea demonilor.

4. diavolul a fost, la origine, cel mai important dintre îngeri și păcatul lui a fost cauza păcatului celorlalți îngeri căzuți, prin instigare și nu prin constrângere;

5. numărul îngerilor căzuți este mai mic decât al acelora care i-au rămas credincioși lui Dumnezeu;

6. mințile demonilor sunt întunecate datorită faptului că nu cunosc adevărul suprem, dar, prin natura lor, ei posedă facultatea cunoașterii;

7. așa cum îngerii buni, după ce sunt sanctificați, se consacră binelui, tot astfel voința îngerilor răi se îndreaptă către rău;

8. demonii primesc pedepse dar acestea, totuși, nu au un caracter senzitiv;

9. demonii sălășluiesc în două locuri, infernul, în care îi chinuie pe cei osândiți, și aerul, de unde îi instigă pe oameni la rele.

Aceste principii teologice au avut o dezvoltare cazuistică enormă și s-au îmbogățit cu cele mai neașteptate evoluții, în climatul Inchiziției catolice, orientată împotriva

vrăjitoriei, când cunoașterea aprofundată a lumii demonice devenea indispensabilă pentru a depista cazurile de pactizare cu diavolul și mijloacele prin care spiritele rele acționau asupra oamenilor sau cooperau cu ei, oferind credincioșilor modalitățile eficiente de apărare, astfel încât lucrările de demonologie, apărute începând cu primii ani ai tiparului, reiau vechile probleme, cu scopul practic de a descoperi marele rău pe care îl provocau erezia și vrăjitoria. Apare astfel în primii ani ai secolului al XV-lea *Formicarius seu dialogus ad vitam christianum exemplo conditionum formicae imitativus,* republicată, apoi, în 1437, sub titlul *Myrmecia bonorum seu Formicarium ad exemplum sapientiae de formicis,* operă a dominicanului Johann Nider. În cartea *De Maleficiis* a acestei lucrări, sunt discutate pe larg, sub forma unor dialoguri între un teolog și un profan, pactele vrăjitorești și acțiunea diavolului asupra oamenilor. Dominicanul Jakob Sprenger, inchizitor în diocezele Mainz și Salzburg sub pontificatul lui Sixtus al IV-lea, publică, în colaborare cu Heinrich Institor, lucrarea care va deveni codicele și compendiul demonologiei de până în secolul al XVIII-lea, *Malleus Maleficarum.* Lucrarea este împărțită în trei secțiuni, primele două, teoretice, având fiecare câte două părți. Nicolas Remy (Remigius), judecător la Tribunalul din Nancy din 1576 până în 1590, apoi procuror general al provinciei Lorraine din 1591 până în 1606, reprezintă una dintre cele mai feroce și mai extremiste poziții antivrăjitorești, expunându-și ideile demonologice în *Demonolatriae libri tres.* O voce care contrastează în cadrul consensului teologic unanim în materie este aceea a lui Johann Wier (Weyer, Wierus), medic (n. 1515 Graven în Brabant – m. 1588 Tecklemburg), autor al cărților *De praestigis Daemonum et incantationibus ac veneficiis libri V, De Lamiis* și *Pseudomonarchia daemonum,* opere importante în cadrul demonologiei deoarece, în opoziție cu textele inchizitoriale, oferă informații despre credințele populare din epoca respectivă. Franciscanul Girolamo Menghi (Menghus) care a trăit la sfârșitul secolului al XVI-lea, publică *Flagellum Daemonum, Compendio dell'arte essorcistica et possibilità delle mirabili et stupende operationi delli Demoni, et de i Malefici* și *Fuga Daemonum.* Francesco Maria Guazzo, Guazzi sau Guaccio (Guaccius), din ordinul Sfântului Ambrozie (n. Milano cca 1570), publică în 1608 *Compendium maleficarum.* Se ajunge, astfel, la marea lucrare inchizitorială a iezuitului Martin del Rio, belgian (1552–1608), *Disquisitionum magicarum libri sex,* care rezumă toate doctrinele precedente și reia tezele demonologice sub aspect cazuistic, referindu-se la autoritățile teologice și la sentințele judecătorilor. Menționarea acestei literaturi demonologice este o dovadă a interesului din ce în ce mai mare pe care-l trezea această temă și a răspândirii dezbaterilor privind demonologia.

Demonologia din această perioadă este în dependență directă de activitatea judiciară ecleziastică și de scopurile practice pe care și le propuneau inchizitorii. Chiar dacă sunt limitate doar la aspectele penale și procedurale, aceste lucrări, care nu sunt decât unele exemple mai relevante din mulțimea de *Flageluri* (ale demonului), *Mallei, Exorcistare*, Antologii ale exorcismului etc., prezintă un interes deosebit pentru cunoașterea evoluției concepțiilor demonologice, atât pentru că se recuperează întregul patrimoniu doctrinar al secolelor precedente, cât și pentru că îmbogățesc această moștenire cu elemente care

COMPENDII MALEFICARVM

LIBER SECVNDVS.

In quo agitur de diuerſis generibus Maleficiorum, & de quibuſdam alijs ſcitu dignis.



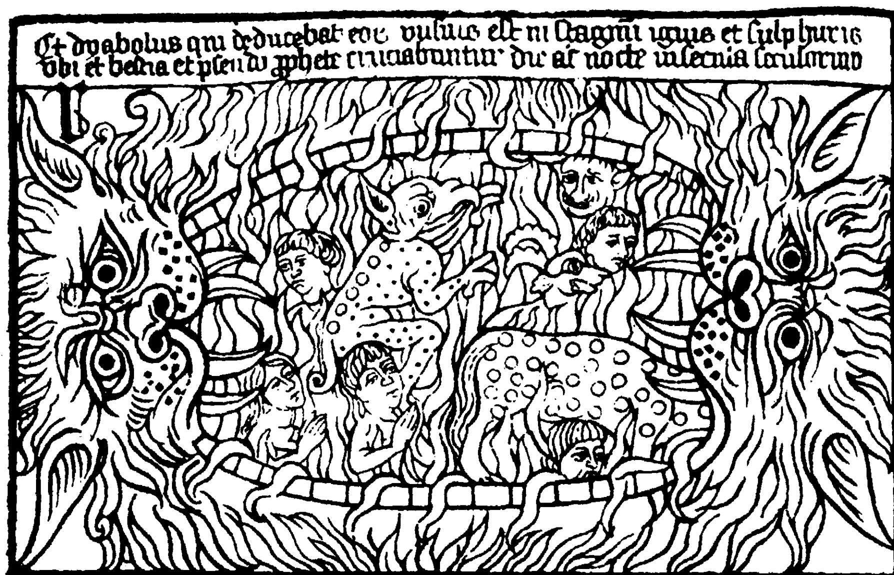
De Maleficio Somnifico. *Cap. I.*

Doctrina !



Onſueuere Sagæ,& Malefici, alios potione,malo carmine,& certis ritibus ſoporare, vt interea illis venenum infundant, vel infantulos rapiant, aut necent,vel furto quid ſubtrahant, vel ſtupro, adulterione contaminent, & hoc fieri poteſt naturalibus venenis ſoporiferis,vt erit videre per exempla. Et hæ non ſunt fabulæ,quia ſi multa ſunt, quæ naturaliter,vel infuſa, vel admota, non ſomnium aut ſoporem tantùm,ſed etiam ſtuporem

Incipit al cărții a II-a din *Compendium maleficarum* al lui Francesco Maria Guaccio, publicat la Milano în 1608.



Infernul reprezentat ca pântece al unui demon, într-o xilografie de Adam Pilinski înfățișând Apocalipsa.

nu mai aparțin doctrinei, ci tradițiilor populare și folclorului. Într-adevăr, sursele de documentare ale demonologilor nu sunt numai vechile texte în care teologii își expuneau, la un nivel abstract, tezele, ci și procesele judiciare prin care erau consemnate declarațiile și mărturiile acuzaților și ale condamnaților. Demonologii, începând din secolul al XV-lea și până în secolul al XVII-lea erau, într-adevăr, de multe ori, în slujba autorităților judiciare, ca inchizitori sau consultanți ai inchizitorilor.

Ierarhiile demonice

Demonologii care au trăit între secolele XV–XVII au examinat și formele, aspectele exterioare, numele, activitățile specifice ale demonilor, asimilând în acest domeniu unele dintre credințele răspândite în antichitate, dar receptând tradiții populare sau informații care proveneau din sursă semipopulară, prin *grimoires**. Medicul Johann Weyer (Wierus, Wier), cu intenția de a discredita cruda legendă a vrăjitoriei, a dat în *Pseudomonarchia daemonum* o listă a diavolilor; pentru ca, spune el, „*ne Satanicae factionis monopolium usque adeo porro detilescat*", monopolul satanic poate fi învins prin dezvăluirea secretului. El a fost aspru criticat de către demonologii ortodocși pentru publicarea acestei liste (de exemplu de Bodin și de Del Rio), fiind acuzat că, declarându-se în slujba adevărului, de fapt oferise o nouă armă adepților diavolului.

Wier îi împarte pe demoni în ierarhii angelice, conform schemei pe care Pseudo-Dionis o folosise pentru îngeri. Fiecare dintre ei are la dispoziție, pentru a-l servi, o ceată sau mai multe de demoni inferiori, numite legiuni (cuvântul „legiune" în legătură cu demonii exista deja în textul evanghelic). Mai precis, se menționează 68 de nume de prinți demonici, cu un număr variabil de legiuni pe care le au la dispoziție. Rege al demonilor este Bael cu 66 de legiuni și, printre alții, pot fi amintiți Agares, cu 31 de legiuni, Barbatos, cu 30 de legiuni și cu titlul de conte sau duce, Pursan, cu 22 de legiuni, Eligor sau Abigor, cu 60 de legiuni, Naberus sau Cerberus, cu 19 legiuni, Zepar, cu 26 de legiuni, Forneus, cu 29 de legiuni, Astaroth, cu 40 de legiuni, Furfur, cu 26 de legiuni, Sydonai sau Asmoday, cu 70 de legiuni, Murmur, fără legiuni, Gomory, cu 26 de legiuni, Decarabia, cu 30 de legiuni, Oze, fără legiuni, Balam, cu 40 de legiuni, Stolas, cu 26 de legiuni. Fiecare dintre ierarhii își are anumite ore în care poate fi invocată, Regii putând fi chemați de la ora a treia până la amiază și de la ora a noua până la asfințit, Marchizii și Ducii, de la prima oră până la amiază, *Praeses* la asfințitul soarelui, Conții la orice oră.

La Wier, mai importantă este descrierea de tip iconografic a demonilor respectivi, cu menționarea trăsăturilor și calităților, pe linia unei fantezii deosebit de sugestive, prezentă pe alocuri și în tradiția antică (de exemplu, în Apocalipsă). Ca să amintim doar

* grimoire – cartea, „manualul", magicienilor și vrăjitorilor; lb. fr. în orig. (n. trad.)



Diavolul Azazel (J.S.H. Collin de Plancy, *Dictionnaire infernal*).

câteva exemple, Byleth este un rege înalt și înfricoșător care călărește pe un cal de culoare deschisă și este anunțat prin trompete, cimpoaie și tot felul de alte instrumente muzicale. Sytry, numit și Birtu, este un mare prinț, cu figură de leopard și aripi de grifon, gata oricând să se transforme într-o minunată făptură umană și să seducă, astfel, femeile, pentru ca apoi să le posede. Bune este un mare duce, cu înfățișarea de dragon cu trei capete, dintre care unul este de om, vorbește fără să deschidă gura, îi face pe morți să vorbească și-i adună pe demoni pe deasupra mormintelor oamenilor, oferă oamenilor toate bogățiile, elocință și înțelepciune.

Caym este un mare *praeses* cu înfățișare de mierloi, dar se transformă când este invocat și vorbește printr-o flacără arzândă, ținând în mână o sabie foarte ascuțită; conferă darul înțelegerii vocii animalelor, precum mugetul boilor, lătratul câinelui, ca și a sunetelor apei. Orias este un mare marchiz cu înfățișare de leu, călărește pe un cal foarte puternic, are coadă de șarpe, ține în mâna dreaptă doi șerpi mari care șuieră, cunoaște secretele astrologiei, conferă dregătorii, calitatea de prelat și alte puteri. Gomory, purtător al coroanei ducale, are înfățișarea unei femei preafrumoase care călărește pe o cămilă, conferă puterea de a descoperi comorile ascunse, face ca bărbații să fie iubiți de femei și, în special, de fetele tinere. Balam este un mare rege, cu aspect îngrozitor, cu trei capete, de taur, om și berbec, coadă de șarpe, ochi de flacără, călărește un urs, are pe cap un vultur, dă răspunsuri despre prezent, trecut și viitor, poate face ca omul să devină

invizibil și înțelept. Zaleos este un mare conte care călărește un crocodil, seamănă cu un soldat foarte frumos la chip, poartă o foarte frumoasă coroană ducală și, în aparență, este pașnic.

Procesul de constituire a demonologiei apare aici ca fiind complet. Răul, de la apariția unică originară, s-a fragmentat într-o largă serie de reprezentări palpabile și vizibile, ordonate într-o ierarhie precisă care nu corespunde numai celei angelice, dar și celei feudale. Temele înfricoșătoare, cromatice, sexuale, proteice au devenit precise și concrete și toate asigură, celui care dorește, dobândirea de puteri supranaturale și excepționale.



Semnele demonice

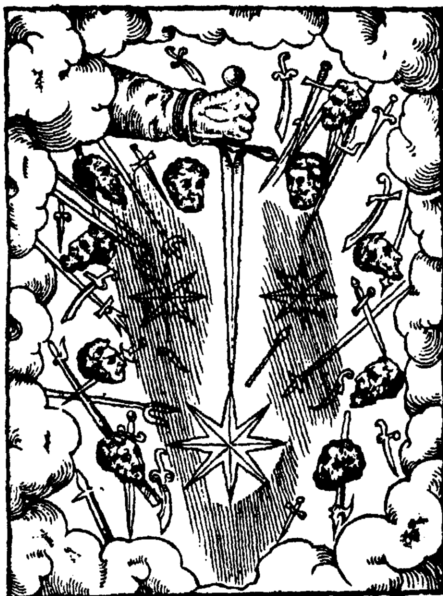
Interesul demonologilor era îndreptat, mai ales, spre diagnosticarea acelei posedări de către diavol, având o bază clară, provenind din Evanghelie. Preotul exorcist acționa (și acționează și acum) într-un dublu scop, identificarea naturii posesiei și eliminarea ei, după o tipologie care, după cum am mai văzut, este comună mai multor experiențe religioase și își găsește expresia cea mai elocventă în șamanism. Este imposibil să trecem în revistă numărul enorm de scrieri de acest fel, astfel încât devine mai util un singur exemplu de asemenea intervenție și anume din cartea lui Francesco Maria Guaccio care are ca temă *Dei segni per conoscere i demoniaci e le persone colpite da semplice maleficio*[1]. (Semne pentru a-i recunoaște pe demoni și persoanele atinse de un atac al răului). Mai întâi, Guacci face observația că este destul de greu să se depisteze semnele specifice unei posesii, provocate de răul demonic, strecurat în corpul unei persoane, ca urmare a unui atac din partea demonului, mai ales atunci când răul este amestecat cu substanțele nocive care pot intra pe o cale oarecare în corpul victimei sau sunt produse de o boală a sa. De aceea, este indispensabil să se obțină o siguranță absolută a semnelor necesare diagnosticului, pentru a face diferența între simptomatologia proprie posesiei și cea provocată de cauze naturale și morbide, eventual combinate. Demonologul expune atunci peste 47 de simptome alese pe baza cărții a III-a din *De Morbis venefic.* a medicului Giovanni Battista Codronchi (Imola, 1547–1628). Aceste simptome pot fi grupate în două categorii, cea a manifestărilor senzoriale și fiziologice și cea a manifestării unor forțe paranormale sau excepționale. În prima categorie intră: o mâncărime inexplicabilă „ca și cum persoana posedată ar simți ceva ca mersul unor furnici pe sub piele", tresărirea unor părți ale corpului, înțepături sâcâitoare inexplicabile, valuri de căldură care urcă de la picioare la cap și coboară apoi de la cap la picioare, apariția uneia sau a mai multor bășici pe limbă, „prin ele se poate depista prezența multor spirite care au intrat în corp", ridicarea unui nod în gât, după care acesta se umflă, urcându-se apoi, ieșirea limbii din gură și umflarea ei, senzația de apă rece pe șira spinării, refuzul de hrană și de apă timp de șapte sau mai multe zile, senzația de curent de aer rece pe brațe și în zona rinichilor, junghiuri în creier, umflarea capului și, câteodată, a întregului corp, febră foarte mare, cu



Vrăjitor și vrăjitoare transformați în lup și în pisică. Această credință există și astăzi la țară. (F. M. Guaccio, *Compendium maleficarum,* Milano, 1626).

dureri de cap, cu stare de slăbiciune a corpului, deși durează puțin și dispare când pacientul este exorcizat, senzația de sufocare, senzația, la intrarea în stomac, a unui ghem format, parcă, din furnici, viermi sau broaște, vomă violentă, durere foarte puternică în măruntaie, umflarea burții, apăsare în regiunea inimii, culoare galben-verzuie a feței (ca de icter?), neputința de a deschide ochii și senzația de a avea membrele legate, înțepături în zona inimii, blocarea lichidului seminal, senzația de vânt rece care trece prin pântece, indigestie, atunci când leacurile luate nu sunt bune, zvâcnirea arterelor de la gât. Din cea de-a doua categorie fac parte: vorbitul unor limbi necunoscute sau înțelegerea acestora când alții le vorbesc, discutarea de către o persoană incultă a unor subiecte de mare cultură, dezvăluirea unor amănunte oculte, de mult uitate, viitoare, secrete, cum ar fi păcatele și gândurile celor de față, starea de agitație paroxistică pe care nu o pot calma nici măcar oamenii puternici și pricepuți la asemenea lucruri, auzul unei voci interioare care vorbește, dar fără ca bolnavul să poată înțelege sensul cuvintelor, când se află într-o asemenea stare omul uitând tot ce a făcut sau a spus, imposibilitatea de a participa la slujbele religioase de la biserică, dorința fiind zădărnicită de o puternică forță care-l împiedică, consumarea forței fizice și psihice în acțiuni surprinzătoare, luarea unei atitudini de idioțenie și de prostie atunci când preotul îi cere bolnavului să spună

rugăciuni, un mod de exprimare verbală elevată și doctă din partea unui om lipsit de o minimă instrucție sau cântatul conform unor reguli muzicale deosebit de complicate pe care nu are de unde să le cunoască, o poftă nebunească de a se arunca în gol sau de a se sinucide, transformarea pe neașteptate în prost, orb, șchiop, surd, mut, somnambul, paralitic, sperieturi surprinzătoare care dispar tot așa de repede precum au apărut, stare de agitație la auzul exorcismelor, imposibilitatea de a suporta mâna preotului exorcizator, pusă pe capul bolnavului.



Semnificațiile antropologice ale vrăjitoriei

Discuția asupra demonismului vrăjitoresc creștin nu poate fi scoasă din contextul evoluției vrăjitoriei în cele mai diverse culturi. Trebuie, în acest sens, eliberată noțiunea de demonism vrăjitoresc din limitele ei înguste, din moment ce ea rămâne în general legată de istoria vrăjitoriei occidentale și europene. Pe de altă parte, recursul la contextele etnologice permite o mai bună înțelegere a tuturor dinamicilor care, în occident, se află la baza acestui fenomen. Vrăjitoria ar putea fi identificată ca un statut mitico-ritual prin care, în interiorul tuturor culturilor, se exprimă reacția agresivă a unor grupuri și pături sociale care, din diferite motive, nu sunt integrate sau sunt doar parțial integrate în modelele tipice ale culturii de care depind, uneori chiar respingând aceste modele. Formarea unor arii de agresivitate în cadrul cărora apare fenomenologia vrăjitorească, este, cu siguranță, foarte complexă și evoluția procesului apariției lor trebuie descoperită și analizată în interiorul culturilor respective și în funcție de conflictele existente în cadrul lor. Există de exemplu, numeroase culturi în care vrăjitoria pare să aibă semnificația unor manifestări agresive și antisociale ale unor grupuri pe care majoritatea le respinge și le marginalizează caracterizându-le drept ciudate, „străine", după o dinamică tipică a superstiției. În aceste cazuri, grupurile marginalizate sunt considerate ca posesoare ale unor moșteniri rituale și mitologice care sunt contrarii modelelor aparținând majorității și devin vrăjitorie prin antagonismul lor față de aceste modele. Se poate face referire, în privința acestor cazuri, la condiția țiganilor în raport cu culturile moderne și contemporane occidentale, a falascilor* în raport cu cultura etiopiană, a fierarilor în raport cu multe culturi etnologice, a yezizilor în raport cu cultura islamică, a tibetanilor și ilirilor în raport cu cultura greacă.

Alteori, aria de agresivitate pare să se contureze în cadrul istoriei interne a unei anumite culturi, fără a fi atât de relevantă ca o antiteză între modelele de cultură și străinii considerați astfel din punct de vedere etnic. Se poate întâmpla ca, într-o cultură, un grup marginalizat sau oprimat din punct de vedere economic (de exemplu, țăranii

---

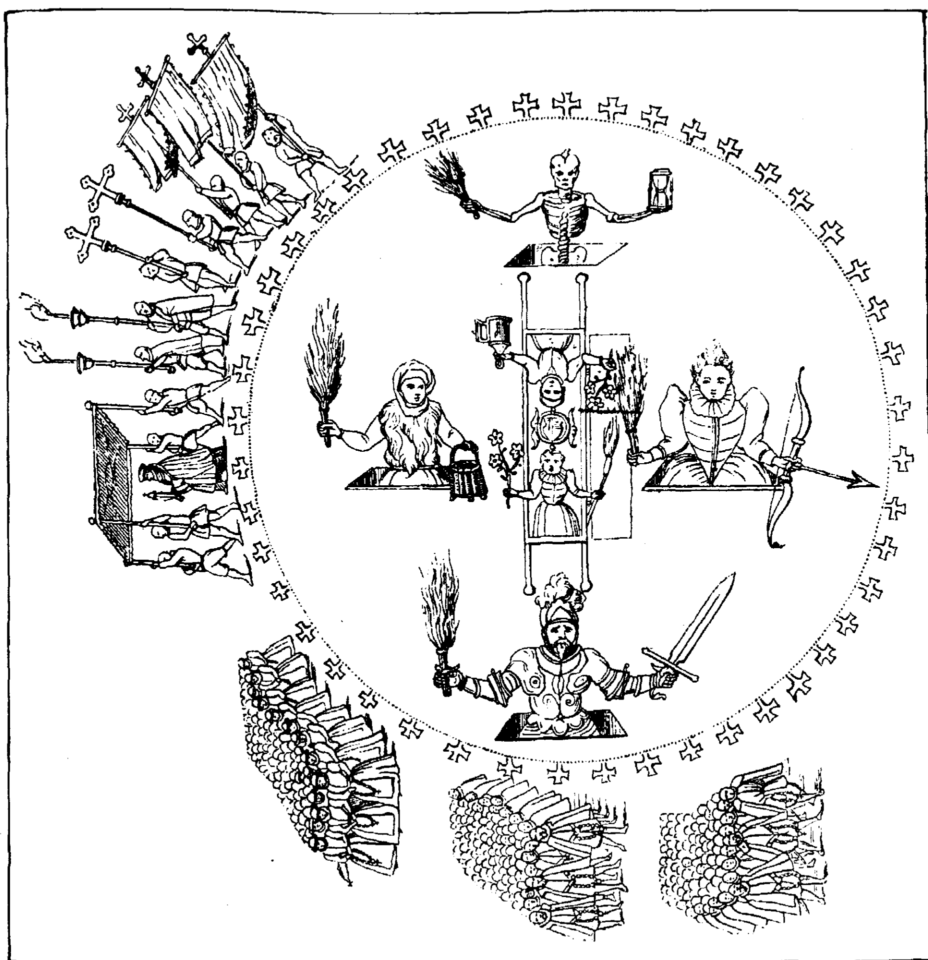
* falasci – populație de religie ebraică din Etiopia. (n. trad.)

săraci în raport cu societatea feudală și postfeudală), să respingă schemele religioase ale majorității care-l asuprește, ca fiind un cadru ideologic străin lui, incapabil să transmită un mesaj de ameliorare a situației și, în paralel, să considere propriile comportamente și mitologii drept „negare" sau „răsturnare" a acelor scheme, încredințându-se astfel unei „religii" autonome care este considerată „inversul" religiei tradiționale. În unele cazuri, o asemenea „religie" autonomă își extrage temele din urmele incomplete aflate în folclorul moștenit din perioade anterioare. Acesta este, cel puțin în parte, binecunoscutul tablou al vrăjitoriei occidentale din secolele XV-XVIII în raport cu societatea creștină în care reziduurile păgâne nu au fost integrate în totalitate.

În sfârșit, în alte exemple, atestate și în societatea contemporană (mișcări vrăjitorești sau sataniste în Statele Unite ale Americii și în Europa), este posibil ca formarea unei agresivități vrăjitorești să fi început pornind de la evenimente istorice și sociale care se interferează mergând de la alegerea unei atitudini declarat critice și aboliționiste a unor grupuri față de o societate receptată ca insuportabilă și dezumanizantă, până la dorința de izolare inconștientă în ocultism și în demonism, ori până la afișarea unei instinctualități marcate de delincvență și psihopatie (de exemplu, cazul Manson în Statele Unite ale Americii).

Trebuie observat aici că teza agresivității, acceptată pe larg, nu acoperă suficient și convingător întreg arcul etiogenezei, bogată și bine articulată, a acestui fenomen. Apare imediat ca foarte relevant faptul că termenul „agresivitate" ascunde o ambivalență semnificativă, în sensul că impulsurile agresive nu sunt îndreptate doar în singura direcție indicată (dinspre ariile marginalizate spre modelele culturale prelevate în anumite societăți). Invers, majoritățile care sunt reprezentate prin modelele culturale prevalente pot, la rândul lor, să-și exprime propria agresivitate pe seama grupurilor marginalizate ca fiind vrăjitorești și să-și rezolve, în opoziția persecutorie față de aceste grupuri, propriile crize conflictuale și propriile riscuri de înfrângere. Cu alte cuvinte, diavolul capătă un rol de supapă de siguranță și de personaj fantastic care garantează puterea.

Această ambivalență a aparițiilor agresive pare evidentă cel puțin în cazul vrăjitoriei occidentale, care dă o ocazie istorică unor structuri culturale (catolice și reformate) să extindă asupra ariilor umane marginalizate (vrăjitori și vrăjitoare), folosindu-se de figura demonică, cauzele propriilor necazuri, ale dimensiunii proprii în domeniul cultură-vină-păcat, și să recâștige, prin intermediul persecuțiilor, falsa încredere în siguranța de a exista istoric într-o lume care, eliberată de vrăjitorie, se crede eliberată de rădăcinile propriilor necazuri. Dar recurgerea la teza agresivității nu este exhaustivă, în sensul că, deseori, cadrul agresiv care ia naștere prezintă simptomele – doar parțiale – ale unei mai răspândite situații istorice de iraționalitate și de refuz al adaptării la realitate. Prezența unor puternice mișcări vrăjitorești corespunde, într-adevăr, unor epoci în care se constată mai pregnant insuportabilitatea structurilor existente în acel moment și căutarea unor soluții prin care se renunță la o modificare rațională, înlocuind-o cu o izolare alienantă. Curentele sataniste și



Cerc magic alcătuit de un vrăjitor în 1601 (*Magasin pittoresque*, 1848).

vrăjitorești care se manifestă în interiorul societăților de consum și tehnologice pot fi plasate prin exemple provenite din Statele Unite, din Suedia, din Elveția și chiar din Italia, pe planul etiologiei agresive, dar aspectul istoric nu poate omite referirea la background-ul unei istorii percepute ca înstrăinată și întâmplătoare, și care este orientată către dominarea oamenilor prin ficțiuni iraționale (căutarea unei puteri satanice dominatoare), acestea însemnând, de fapt, subminarea structurilor socio-culturale.

În plus, trebuie verificat dacă, și în ce măsură, ipotezele antropologice și psiho-sociologice propuse în prezent sunt aplicabile la fenomenul vrăjitoriei din societățile arhaice, globale și primitive. În acele societăți, vrăjitoria, chiar dacă este definită ca negare a modelului cultural-religios și diagnosticată ca având un conținut agresiv,

este, totuși, considerată ca o structură necesară, inevitabilă cultural și de neînlăturat. Studiile etnografice semnalează permanent prezența unor fenomene vrăjitorești consolidate prin tradiție, aproape acceptate ca niște „ciudățenii" inevitabile, cu ritualuri proprii, inițieri și mitologie, existente în paralel cu structurile religioase și de magie oficiale. Și, în acest fel, se ajunge încă o dată la discutarea limitată și lipsită de simț critic (acritică), generalizatoare și reducționistă a tipurilor de comportamente umane și a structurilor înțelese ca fapt istoric; în consecință, se propune din nou, și în domeniul demonismului vrăjitoresc, o justificare metodologică a faptului că se cercetează doar contextul istoric și cultural dat și în acesta se localizează geneza fenomenelor. Tocmai acest aspect al integrării vrăjitoriei în multe culturi primitive – cu semnificația deja expusă aici, de „ciudățenie" de neînlăturat și acceptată istoric – îl determina pe B. Malinowski să propună, în completarea tezei agresivității, ipoteza unei funcții socio-culturale a fenomenului, în sensul că, prin cadrul mitico-comportamental vrăjitoresc, s-ar putea explica, în acele culturi, răul și crizele existențiale fundamentale, cu rezultatele lor negative (moarte, boli, pierderea vigorii sexuale, eșecurile etc.). Dacă această teorie a lui Malinowski se aplică celorlalte teorii generale, asupra religiei și mitului, am putea avea în vrăjitorie un mijloc deosebit prin care multe culturi reduc la acceptabil ceea ce este, din punct de vedere existențial, întâmplător și inacceptabil (moarte, boală etc.), atribuind geneza răului unei cauze demonice opusă celei care apare în mitologiile religioase ca origine a binelui și a plenitudinii. O asemenea ipoteză se verifică și în societățile noastre, la unele categorii umane, de o religiozitate lipsită de consistență sau cu o atitudine ezitantă în ce privește perceperea realității, explicând evenimentele negative și distructive ca fiind într-un raport direct cu efectul unor acțiuni și persoane puternice care țin de o lume diferită de cea religioasă (descântece, filtre, deochi și, în paralel, demoni, vrăjitoare, vrăjitori, făcători de blesteme, persoane „aducătoare de rău").

Sub aspectul terminologic, – care, de altfel, exprimă fidel conținutul – este cazul să fie clarificate unele lucruri. Trebuie evitată confuzia frecventă între magie și vrăjitorie, confuzie care există, de exemplu, în paginile citate ale lui Malinowski. Demonismul vrăjitoresc nu este un fenomen religios deoarece este contrapus, negându-le, modelelor religioase ale grupului cultural din care ia naștere. Este diferit de magie, aceasta fiind înțeleasă ca o dimensiune care are o evoluție paralelă cu cea religioasă și care este caracterizată mai ales prin mecanismele sale eficace în mod automat și prin puternicele acțiuni rituale. În substanță, magia, deși deosebită de comportamentul religios plin de dependență și de dăruire, poate lua naștere în interiorul unei religii fundamentate istoric, putând fi o caracteristică a acesteia (ne putem referi, de exemplu, la vedism ca religie întemeiată pe acțiunea magică eficace a sacrificiului, sau la unele aspecte ale sacramentalismului catolic care pot fi caracterizate ca magice și, în acest fel, utile pentru activitatea umană). De cealaltă parte, vrăjitoria este întotdeauna imposibil de integrat în religie, fiind chiar și prin esența sa, adversara structurilor religioase pe care, câteodată, le folosește pentru



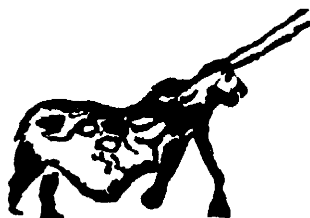
Una dintre temele recurente: rudele care oferă un copil diavolului (xilogravură din *Compendium maleficarum* de F. M. Guaccio).

uzul propriu (de exemplu Liturghia neagră ca utilizare vrăjitorească a Liturghiei catolice).

Există, totuși, un aspect al magiei, clasificată tipologic ca magie neagră, în care apar cu certitudine comportamentele vrăjitorești, dar o asemenea magie este imediat respinsă de structura religioasă și considerată vrăjitorie propriu-zisă.

În sfârșit, terminologia curentă trebuie completată cu noțiunea de satanism care corespunde unui domeniu ideologic foarte vag, recent scos de la păstrare, în legătură cu manifestările vrăjitorești din Statele Unite și din unele țări europene. Satanismul este, la origine, o poziție literară a culturii occidentale, fiind exprimată în diferite feluri de Milton, Blake, De Sade și prin intermediul decadentismului francez. Prin asimilarea unor motive anticlericale și masonice din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, devine un fenomen de revoltă împotriva tradiției catolice, în numele unei autenticități a omului și a forței sale creatoare care ar fi reprezentată de Satana (vezi, de exemplu, *Imn către Satana* al lui G. Carducci). Este adoptat în cadrul unor manifestări ale societăților parareligioase aparținând mișcărilor așa-numiților paladieni sau luciferieni, care intenționau să întemeieze o adevărată „biserică a lui Satan".

Satanismul reapare în prezent, însemnând: *a.* vrăjitoria și ideologia care, în general, stă la baza acesteia; *b.* ideologia subversivă, aflată pe o poziție violent critică față de societățile noastre, în forme care acționează ca negare a structurilor existente și ca afirmare, drept adevărate valori, a unor elemente care, în aceste structuri, sunt declarate non-valori (violență, sex, libertate absolută a vieții sexuale, imoralitate etc.).



Demonismul vrăjitoresc în doctrina ecleziastică

Toate tratatele de demonologie din marea epocă a Inchiziției au drept punct culminant descoperirea personajului care devine nu numai obiectul posedării diabolice, dar și încheie cu demonul un pact definitiv, îndreptat împotriva bunăstării comunității. În acest fel, vrăjitoarea se deosebește de un posedat prin faptul că prezența diavolului nu este nici întâmplătoare, nici involuntară. Ea nu este o victimă a lumii înțesate de demoni care o înconjoară pe biata ființă omenească, ci protagonista unei situații de risc și de nimicire, în cursul căreia dorește să aibă un raport personal cu lumea răului, devenind o aliată a acesteia, fizic și spiritual, în numele urii față de lume și de semeni, cu scopul de a dobândi o putere efemeră și, totuși, înspăimântătoare.

De această noțiune fundamentală depinde principiul, acceptat, de regulă, de teologi încă de la sfârșitul Evului Mediu, al necesității de a recurge, în ce o privește pe vrăjitoare, nu la mijloacele obișnuite de exorcizare și vindecare, ci la extirparea acestui rău din cadrul comunității, prin proces și condamnare la moarte. Vrăjitoarea se aliază din propria voință cu demonul și, datorită acestei familiarități cu el, trăiește într-o stare de desfătare sau mulțumire, primind din această stare puterea de a face rău și de a distruge, constituind în acest fel obiectul cazuisticii inchizitoriale. Dacă ne îndreptăm atenția spre opera care concentrează întreaga știință antidemonică a catolicismului din secolele XV–XVI, *Disquisitionum Magicarum libri sex* a iezuitului Martin del Rio, observăm că, în dezbaterea despre condițiile pactului și despre obișnuința cu demonul, ies la iveală imediat aspectele sexuale din raporturile vrăjitoarelor cu el. Tema sexuală, în expunerile teologice asupra acestui aspect, este fundamentală, deoarece la originea acestor raporturi pare să se presupună un păcat sexual sau dorința de desfrânare care o împinge pe femeie să încerce o împreunare cu Satana sau acceptarea avansurilor sale amoroase, fapt care o osândește pentru totdeauna. Demonul, conform tezei lui del Rio[1], transformându-se în femeie, se poate uni sexual cu vrăjitorul, sau luând formă de coșmar, cu vrăjitoarea, consumându-se astfel actul sexual propriu-zis. În ce privește corpul material pe care îl iau în asemenea situații, este de observat, adaugă del Rio, că „demonii pot lua corpul unei persoane decedate, sau să-și facă unul nou, din aer împreună cu alte elemente, dându-i aspect de carne normală, făcându-l să se miște și să fie cald, prevăzându-l artificial cu organe sexuale masculine sau feminine pe care, în mod normal,

nu le-ar avea... aducând cu sine sămânţa luată din alte părţi şi imitând emisia naturală a acesteia". Din aceste împreunări se pot naşte copii, deşi această afirmaţie nu este dovedită cu certitudine, dar, în orice caz, demonii trebuie să-şi procure sămânţa de la un bărbat, furându-i-o în timpul somnului, pentru că „nu pot procrea ei înşişi şi prin propriul corp, aşa cum fac fiinţele însufleţite".

Deoarece vrăjitoria este practicată şi de către persoane de sex masculin, doctrina ecleziastică le consideră, de regulă, pe femei ca fiind cel mai uşor de atacat de demoni. Dominicanul Jakob Sprenger, în cartea sa *Malleus Maleficarum*[2], diagnostichează cauzele răspândirii mai mari a vrăjitoriei feminine: „În primul rând, femeile sunt mai înclinate să creadă şi demonul, care încearcă, mai ales, să-i corupă pe credincioşi, reuşeşte mai uşor să le atace. În al doilea rând, prin natura însăşi a alcătuirii lor nervoase [*propter fluxibilitatem complexionis*] primesc mai uşor impulsurile venite din partea altor spirite... În al treilea rând, au limba spurcată şi nu reuşesc să ţină secret faţă de alte femei ceea ce au aflat, şi, când nu au putere suficientă ca să se răzbune, încearcă imediat să găsească o formă de vendetă prin blestem. Femeia, rea de la natură, se îndoieşte repede de credinţa sa, renegând-o cu uşurinţă, şi în aceasta constă baza blestemelor. În ceea ce priveşte a doua calitate a sufletului, adică voinţa, femeia, când este cuprinsă de ură faţă de cineva pe care până atunci îl iubea, arde de mânie şi de nerăbdare, se agită şi fierbe ca talazurile mării... În concluzie totul depinde de poftele carnale care, la femei, sunt de nedomolit... astfel că îşi fac de lucru cu demonii pentru a-şi satisface desfrânarea".

Când Sprenger vrea să alcătuiască lista crimelor, considerate grave din punct de vedere teologic şi juridic, comise de către vrăjitoare, stabilind o regulă generală criminalistică, spre folosinţa inchizitorilor, el indică trei cauze generale ale comportamentului criminal, acestea fiind: lipsa sau insuficienţa credinţei catolice, ambiţia şi desfrânarea, dar totul se reduce la dorinţa sexuală, „deoarece ele, pentru a-şi satisface poftele lor depravate, ard, mai mult decât orice altă femeie, astfel încât devin adultere, prostituate, amante ale unor oameni puternici, şi aceasta datorită unui septuplu blestem care le permite să se lipsească de actul sexual normal şi de concepţia în uter aşa cum ne învaţă bula pontificală. În primul rând, îndeamnă mintea bărbaţilor la o dragoste fără nici o rânduială. În al doilea rând, din cauza lor apar impotenţii. În al treilea rând, îi fură bărbatului părţile fizice destinate procreării. În al patrulea rând, îi transformă ca prin prestidigitaţie pe bărbaţi în animale. În al cincilea rând, distrug instinctul matern al femeii. În al şaselea rând, provoacă avorturi. În al şaptelea rând, îi oferă demonilor pe noii-născuţi"[3].

Problemele sexuale ajung astfel să constituie argumentul central al dezbaterilor teologice, aceasta pentru că ele se referă la unul dintre aspectele fiziologice esenţiale în viaţa de la ţară, adică acolo unde faptele de vrăjitorie sunt mai frecvente. Demonul, care era o figură întunecată şi fantomatică, acum devine de o vigoare nedomolită, ispititor, desfrânat şi păcătos aşa cum erau Priap şi satirii epocii clasice. Din aceste argumentări, trebuie înlăturată prezenţa, câteodată evidentă, a unei dispoziţii spre amuzament a autorilor de tratate. Chiar şi Sprenger, care a fost unul dintre cei mai feroce inchizitori, dedică problema a noua din prima parte a lucrării *Malleus* dovedirii veridicităţii tezei



G. Mitelli fece 1690

La Donna è un animal ch'è bel da uuder,
Mà però da luntan en s'i accostar;
Credi à un ch'è auezz'a dir al uer,
E ch'n s'è mai altù d'uuler frappar;
Al preu dir parecch' cos, mà al uol taser,
E solament al uol dar da pinsar,
Ch' la Donna è un fuogh, l'Hom è una maßa d'stoppia,
Al Diaul è un furb à psi pinsar s'al soppia.

În filonul de idei puternic antifeminist al creștinismului, femeia este identificată ca demon sau îl captivează pe bărbat cu ajutorul lui, așa cum apare în această stampă de G. Mitelli din 1690 (Colecția de stampe Bertarelli).



Demonul Belial (*Das Buch Belial*, 1473).



emise de Inchiziție, după care vrăjitoarele, cu ajutorul demonilor, pot acționa asupra părților genitale masculine în așa fel încât acestea să fie cu totul extrase din corp. Conform călugărului dominican, trebuie exclusă ideea că dispariția părților bărbătești ar fi doar aparentă și ca efect al unei puternice iluzii diabolice deoarece, atunci când demonul acționează doar asupra imaginației, efectele impotenței sunt reale. Posedatul poate simți că potența sa este împiedicată datorită „apariției unui corp străin de aceeași culoare și cu același aspect" cu acela care, prin efectul blestemului vrăjitoresc, dispare. În prima problemă din partea a doua[4], Sprenger dă un exemplu de felul în care vrăjitoarele obișnuiesc să fure membrul viril și să lovească bărbatul cu *impotentia generandi*. El povestește cum, în orașul Rauenspurg, un tânăr care era iubitul unei fete și-a pierdut membrul viril când a vrut s-o părăsească, așa că, pipăindu-se și privindu-se, nu vedea altceva decât o suprafață netedă. Întâlnindu-se din întâmplare cu vrăjitoarea care făcuse blestemul, a reușit, amenințând-o cu moartea, să recupereze ceea ce pierduse.



Diavoli și vrăjitoare la Sabat

Sabatul sau întâlnirea nocturnă, de care vrăjitoarele erau acuzate în procese, este, și el, unul dintre subiectele preferate de demonologi. Del Rio examinează toate tezele care, până la data la care este scrisă *Disquisitiones Magicae,* fuseseră susținute de către teologi și juriști și le combate una câte una pentru a descrie realitatea Sabatului și activitățile care au loc cu această ocazie. Conform unei prime teze, spune el, călătoriile prin aer și întâlnirile nocturne au loc doar în imaginația acestor femei, ca urmare a lucrării iluzorii diavolești. Teza trebuie respinsă ca falsă, deoarece, prin mărturia lui Alciato, vrăjitoarele prezente la Sabat dispar când se pronunță numele lui Cristos și aceasta nu pentru că fantomele sunt sortite să dispară, ci pentru că sunt luate de acolo de demonul care le-a adus la întrunire. Del Rio, în schimb, este imediat de acord cu cea de-a doua teză care susținea că vrăjitoarele vin la întâlnire călare pe demoni, aceștia fiind prezenți fizic, sau aduse de un țap sau de un alt animal, călare pe un băț de trestie sau pe o coadă de mătură, pe care le-a creat demonul din aer și din alte elemente. Vrăjitoarea, cu o zi sau două înainte de reuniunea nocturnă, numită *congregatio* sau *synagoga,* primește o înștiințare de participare din partea unui demon care este însărcinat cu aceasta și ea nu poate lipsi decât dacă are un motiv bine întemeiat. Când vine ora întâlnirii, femeia este chemată de o voce umană, cea a demonului numit Magisterius, Magister, Martinettus sau Martinellus. Atunci, se unge cu o alifie specială pe unele părți ale corpului, iese din casă și-l întâlnește pe Magisterius însuși, sub înfățișarea de țap sau de berbec. Sare pe spinarea lui și, într-un timp foarte scurt, ajunge în nucul din Benevento*. Dar vrăjitoarea poate fi purtată în zborul ei nocturn (*corporalis delatio, equitatio, ascensio*) de o nuia, o mătură, un băț de trestie, un taur sau de un câine. În ritualurile vrăjitorești, care, se numesc în Italia *Bona Societas celebra,* demonul prezidează așezat pe un tron în formă de țap sau de câine. În fața lui, se prezintă participanții ca să i se închine, nu în genunchi ca pentru rugăciune, ci apropiindu-se de el cu dosul, cu capul în jos sau ținându-l îndreptat spre cer, aducându-i ca ofrandă lumânări de culoare neagră ca smoala sau buricul tăiat al unui nou-născut și sărutându-l în anus (*osculatio ani*). Câteodată este imitată Liturghia catolică și, în unele cazuri, menționate în tratate, se fac

* Nucul din Benevento – loc legendar de întâlnire al vrăjitoarelor pentru Sabat. (n. trad.)

și sacrificii de ființe umane, în special copii sau nou-născuți sau i se oferă diavolului spermă umană amestecată cu mir sfințit. Câteodată, unul dintre participanți aduce cu sine o anafură sfințită, pe care, când s-a împărtășit, a reușit s-o țină în gură fără s-o mestece și s-o înghită, și o calcă în picioare în fața demonului. După încheierea ritualului, vrăjitoarele iau parte la un banchet festiv la care mănâncă proviziile aduse de demonul însuși sau de ele. Bucatele, de altfel, sunt variate, cu alimente mai mult sau mai puțin scumpe, după rangul celor care participă, și, la toate mesele, prezidează un demon care, înainte ca vrăjitoarele să înceapă să mănânce, le dă o binecuvântare în sens invers, în care Beelzebub este proclamat originea sau creatorul tuturor lucrurilor. După banchet, fiecare dintre demoni o ia de mână pe eleva lui preferată și dansează cu ea spate în spate, invers de cum se întâmplă între oameni. Dănțuitorii poartă, câteodată, lumânări negre aprinse în mâini și cântă refrene foarte deocheate în onoarea demonilor, împreunându-se cu ei într-un mod nelegiuit[1].

Teologul Giovan Lorenzo Anania, în *De natura daemonum*[2], examinează din nou, dând unele variante, tema *ludus Dianae ac Herodiadis,* care, după cum spune el, este numele popular atribuit adunării nocturne a vrăjitoarelor. Aceste femei ucid copii mici și, din grăsimea lor, fac o alifie și ung bețele de care se folosesc pentru a zbura. O dată ajunse în fața Satanei, care este așezat pe tronul său, într-o atitudine de o măreție regală, înaintează spre el, dar nu în maniera de respect a catolicilor, ci cu omoplații spre înainte, făcând totul într-un mod invers celui obișnuit printre oamenii normali (tema răsturnării lumii sau a „lumii pe dos"). Astfel că femeile dansează atârnate de spatele bărbaților și se împreunează împotriva naturii cu iubiții lor diavolești.

Paolo Grillando din Castiglion Fiorentino, anchetator în procesele criminale, relatează, în *Utilissimus Tractatus de sortilegiis eorumque poenis*[3], că o fată de șaisprezece ani din dioceza Sabina, pervertită de o vrăjitoare, a fost dusă la un Sabat și, în prezența diavolului, „împodobit cu straie de aur și purpură", a lăsat, fără să vrea, să-i scape exclamația „Doamne Isuse, ce este asta?", la care, tot ce era în jurul său a dispărut pe dată și luminile care străluceau peste tot s-au stins, lăsând-o abandonată în întuneric, fiind salvată de Isus și de Fecioara Maria. Același Grillando, în alt pasaj din opera sa[4], spune că a aflat o serie de amănunte despre Sabat cu ocazia unui interogatoriu inchizitorial, efectuat de el în 1524, în satul Nazzano Romano din Lazio, situat pe pământurile mânăstirii San Paolo din Roma. Vrăjitoarea interogată mărturisește că, adusă în fața demonului așezat pe tron și instruită în prealabil de învățătoarea sa, a renegat, înainte de toate, botezul și celelalte adevăruri ale religiei creștine, apoi a respins toate lucrurile sfinte ale bisericii și a călcat în picioare crucea și icoanele Fecioarei Maria și ale altor sfinți, a promis și a jurat credință veșnică și supunere în fața Prințului demonilor, i s-a închinat ca slujitoare a lui, jurând pe o carte mare cu paginile negre, s-a obligat, în același fel, să participe ori de câte ori va fi chemată la întrunirile nocturne, s-a legat ca, la aceste întruniri, să facă ce i s-ar fi cerut. În schimb, Prințul demonilor i-a promis femeii că-i va oferi o fericire imensă, bucurie fără margini și toate plăcerile pe care și le-ar fi putut dori pe lume. Pentru protecția ei a fost ales un demon care nu trebuia s-o mai părăsească niciodată, fiindu-i servitor credincios cât timp ar fi dorit și,



În declarațiile date inchizitorilor de către vrăjitoare, revine frecvent mărturisirea faptului că participanții la Sabat trebuiau, în cursul ritualului să-l sărute în dos pe Satana (xilogravură din *Compendium maleficarum* de F. M. Guaccio).

mai ales, s-ar fi comportat cu ea *more uxorio,* ca un soț legitim. În ce privește descrierea altor ritualuri de Sabat, așa cum au fost ele extrase din mărturii, Grillando repetă informațiile furnizate de Sprenger, dar adaugă că demonii se grăbesc să-și aducă acasă adeptele înainte de sfârșitul nopții și de bătaia de dimineață a clopotului, pentru că, dacă, în timp ce călătoresc prin aer, îl aud, sunt nevoiți să le lase jos, acolo unde se găseau și nici nu le mai pot atinge.

Dacă doctrina oficială a inchizitorilor este constant favorabilă tezei existenței reale a Sabatului și a transportării fizice a vrăjitoarelor, există, încă din cele mai vechi timpuri, obiecții venite chiar din partea unor autorități ecleziastice. Începe astfel o dezbatere aprinsă asupra puterilor demonului și a limitelor acțiunii sale. Pozițiile în această privință sunt atât de viu formulate, încât teologi eminenți, ca dominicanul Bartolomeo Spina, în *Questio de Strigibus*[5], nu se pot sustrage de la reexaminarea prin metoda scolastică a argumentelor pro și contra faptului că zborul ar fi real, chiar dacă el încheie prin acceptarea, considerată necesară, a tezei realității pentru că, spune el, verdictele justiției inchizitoriale de condamnare a vrăjitoarelor participante la Sabat sunt într-un număr foarte mare și „dacă toate aceste lucruri nu ar fi adevărate, fiind doar rodul imaginației, judecătorii Inchiziției ar trebui considerați absolut nedrepți pentru că au condamnat atâția oameni la pedeapsa capitală. Și nu poate fi vorba de imaginație dacă Biserica participă la procese prin cunoașterea lor directă și prin toleranța sa, și chiar ea cere principilor și popoarelor înființarea de tribunale inchizitoriale". Polemica împotriva

exceselor comise de tribunalele Inchiziţiei şi a credinţei în existenţa reală a Sabatului se va declanşa foarte curând, stimulată pe de o parte de probleme de drept, iar pe de alta de argumente de natură medicală în care începe să apară diagnosticul de psihopatie în ce priveşte posedarea de către demon. Gerolamo Cardano[6], chiar dacă nu neagă fundamentările teologice care justificau acţiunea Inchiziţiei, scoate în evidenţă existenţa multor minciuni, bârfe, pălăvrăgeli populare, acestea fiind de multe ori la baza acuzaţiilor şi a proceselor. Deseori, fenomenele luate în considerare de către judecători sunt doar manifestări bolnăvicioase ale unor constituţii patologice mai deosebite, cum ar fi neregularitatea sau absenţa menstruaţiei (amenoree, dismenoree), sau o alimentaţie insuficientă. Alifiile pe care le foloseau vrăjitoarele acţionează ca excitante pentru că sunt preparate din grăsime de copil, aconitină*, solanină**, ţelină şi funingine sau dau senzaţii deosebite fizico-psihice de iluzie a plăcerii. O poziţie şi mai dură faţă de ideile teologice ale epocii sale o are Pietro Pomponazzi[7] care, fiind filozof peripatetic, respinge ideea prezenţei şi a influenţei diavolilor asupra lumii umane şi aminteşte că plantele, folosite în filtre şi în alifii, dau stări de toropeală şi de excitaţie. Giovan Battista della Porta, din Napoli, în cartea sa *Magia naturalis sive de miraculis rerum naturalium*[8], a dat la iveală efectele halucinante ale alifiilor folosite de către vrăjitoare, ele provocând astfel o stare de pierdere a cunoştinţei, astfel încât era uşor să apară imagini onirice şi lascive care se regăseau, apoi, în mărturiile lor. Della Porta a explicat că vrăjitoarele, amestecând grăsime de copil cu apă şi încălzind-o, obţineau o pastă în care adăugau aconitină, frunze de plop, sânge de liliac, solanină şi ulei. Cu acest amestec îşi frecau corpul când pielea se înroşea şi porii se deschideau, astfel încât substanţele puteau pătrunde în corp. Dar atunci, ele „credeau că zboară, că benchetuiesc, că se întâlnesc cu tineri foarte frumoşi ale căror îmbrăţişări le doreau cu ardoare". Din acest motiv, Sabatul este doar efectul unui fel de boală sau de tulburare a fanteziei şi a imaginaţiei care, stimulată, ia drept reale lucruri care nu se petrec, de fapt, în realitate. Della Porta însuşi a putut constata efectele şi simptomele alifiei la o vrăjitoare bătrână care, după ce s-a dezbrăcat şi s-a uns cu ea, a căzut într-un somn profund şi, atunci când s-a trezit, a povestit că zburase până peste mare.

Aceleaşi nedumeriri şi poziţii de negare a existenţei zborului nocturn se răspândeau între timp şi în ţările de limbă germanică. În 1489, Ulrich Molitor (von Muller) îşi publica, la cererea arhiducelui Sigismund de Austria, opiniile asupra acestei chestiuni în lucrarea *De lamiis et pythonicis mulieribus*[9], un exemplu deosebit de echilibru ideologic într-o regiune în care, în special datorită nefericitei activităţi a lui Institor, lupta inchizitorială împotriva vrăjitoarelor fusese înverşunată. În dialogul dintre Sigismund şi Ulrich, atunci când, printre altele, se pune problema „dacă vrăjitoarele pot, călare pe un lup sau pe orice alt animal, să ajungă la Sabat, unde îşi celebrează orgiile, se adună şi se împreunează", Molitor susţine deschis că este vorba despre o consecinţă a unei fantezii debordante şi a unor vise: „Ştiţi că, în somn şi în starea de veghe, pot apărea

* aconitină – alcaloid toxic, extras din planta *Aconitum napellus* (omag), care produce inhibiţia centrilor nervoşi respirator, circulator şi vasomotor. (n. trad.)

** solanină – alcaloid toxic excitant conţinut în multe plante din familia *Solanaceae*. (n. trad.)



Vrăjitoare care zboară pe un țap, pe cale de a provoca o furtună, într-o gravură de Dürer. Tema tempestarilor provine din credința Sfântului Pavel în demonii aerului și se consolidează între al VII-lea și al IX-lea secol, ducând la interzicerea ei de către episcopul lionez Agobardo.



Portretul lui Johann Wier din *De lamiis liber* (Basel, 1577).



Vrăjitoare care vor să aducă ploaia prin extragerea laptelui din coada unei securi (Geiler von Keiserperg, *Die Emeis,* 1517).

imagini atât de vii încât omul crede că le vede aievea și că ele constituie o realitate. Ați înțeles că, uneori, diavolul fascinează privirea și vrăjește celelalte simțuri ale oamenilor, cărora li se pare astfel că văd sau fac un lucru sau altul... Aceste apariții prin imagini sau reprezentări sunt urmarea unor artificii ale diavolului și acesta este motivul pentru care oamenii își imaginează sau cred că, prin simțurile lor fizice, ar fi fost martorii unei prezențe reale".

Cea mai tranșantă dintre toate este opera pe care Johann Wier a intitulat-o *De praestigiis daemonum*[10]. Wier înțelege să scoată în evidență că faptele criminale imputate vrăjitoarelor sunt imaginare, că aceste femei sunt doar bolnave mintal, că nu trebuie judecate de către preoți și de către judecători și nici supuse torturii sau arse pe rug, ci date doar în grija medicilor. Pentru a le salva pe vrăjitoare de destinul lor tragic și pentru a risipi, într-un adevărat spirit preiluminist, superstiția și ignoranța, autorul recurge la toate argumentele posibile teologice, filosofice și medicale. Îi atacă violent pe călugări, denunță avariția și ignoranța și se expune pericolului unor grave acuzații din partea Inchiziției.

În logica strânsă a tratării acestor subiecte, el începe prin a respinge opinia acelora care neagă existența diavolului și a actelor sale magice. Există, spune el, magicieni care își datorează puterile excepționale unui pact satanic și aceștia merită cele mai severe pedepse; dar, alături de ei, mai există o mulțime de persoane, mai ales femei care, mai mult decât complice, sunt victime ale diavolului. Bolnave, nenorocite, părăsite, ele devin prăzi ușoare ale demonului care le cere, prin halucinații și vise, să-i cedeze sărmanul

lor spirit și le face să creadă că au comis crime de care, în realitate, ele sunt absolut nevinovate. Bourneville, care a publicat traducerea franțuzească a cărții[11], într-o importantă colecție redactată, în cea mai mare parte, de cercetătorii de la Salpetrière și din școala lui Charcot, observă: „În locul ideii obișnuite a unei lucrări diavolești active apare ideea nouă a unui demonism pasiv, a obsesiei, a posedării, ideea unei suferințe demne de toată mila". Această teorie dă naștere unui progres medical și juridic. Wier, cu toate că mai acordă, încă, o mare importanță prezenței și acțiunii diavolului, exprimă un punct de vedere just și fecund care asimilează pretinsa vrăjitorie cu pretinsa posedare, ca două variante ale aceluiași delir. Din punct de vedere practic, însă, Wier se arată destul de timid în a deduce consecințele afirmațiilor sale. Deseori, cere doar o comutare a pedepsei în avertisment public, confiscarea bunurilor, exilul. Dar, înainte de toate vrea ca viața să fie salvată și să nu se mai recurgă la torturi. El este cuprins de o mare compasiune pentru aceste bătrâne și pentru aceste nebune pe care le numește *misellae, aniculae, mulierculae, vetulae, dementatae, delusae*. Îi apostrofează violent pe călăi. Opera lui Wier a provocat o largă adeziune printre personalitățile cele mai inteligente și luminate ale epocii, dar și reacții violente din partea acelora care, prin funcția deținută sau datorită exaltării teologice și tradiționaliste, vedeau în opiniile lui Wier preambulul unei noi epoci de corupție spirituală și dominația definitivă a forțelor răului în lume. Prezentând explicit mecanismul care, după Wier, provoca iluziile diabolice și le făcea pe vrăjitoare să creadă în realitatea zborului nocturn, referirile din text sunt importante și numeroase: aceste *vetulae,* spune el, pot fi, fără teama de a greși, comparate cu extaticii care, abandonându-se total și fiind lipsiți de orice senzație sau mișcare, zac asemenea morților și, când sunt treziți din acest somn profund, sau chemați din moarte și readuși la viață, își revin și încep să spună povești ciudate sau să descrie întâmplări extraordinare[12]; vrăjitoarele folosesc deseori alifii și leacuri și, după ce și-au frecționat pielea cu ele, acestea le dau iluzia unei călătorii în zbor, prin care sunt purtate la locul de petrecere și de dezmăț; rețetele sunt date de Cardano și de Della Porta, dar mai poate fi adăugată una, preparată din opiu, cucută, mac roșu și negru, lăptucă, portulacă*, solanină, toate macerate în ulei[13].

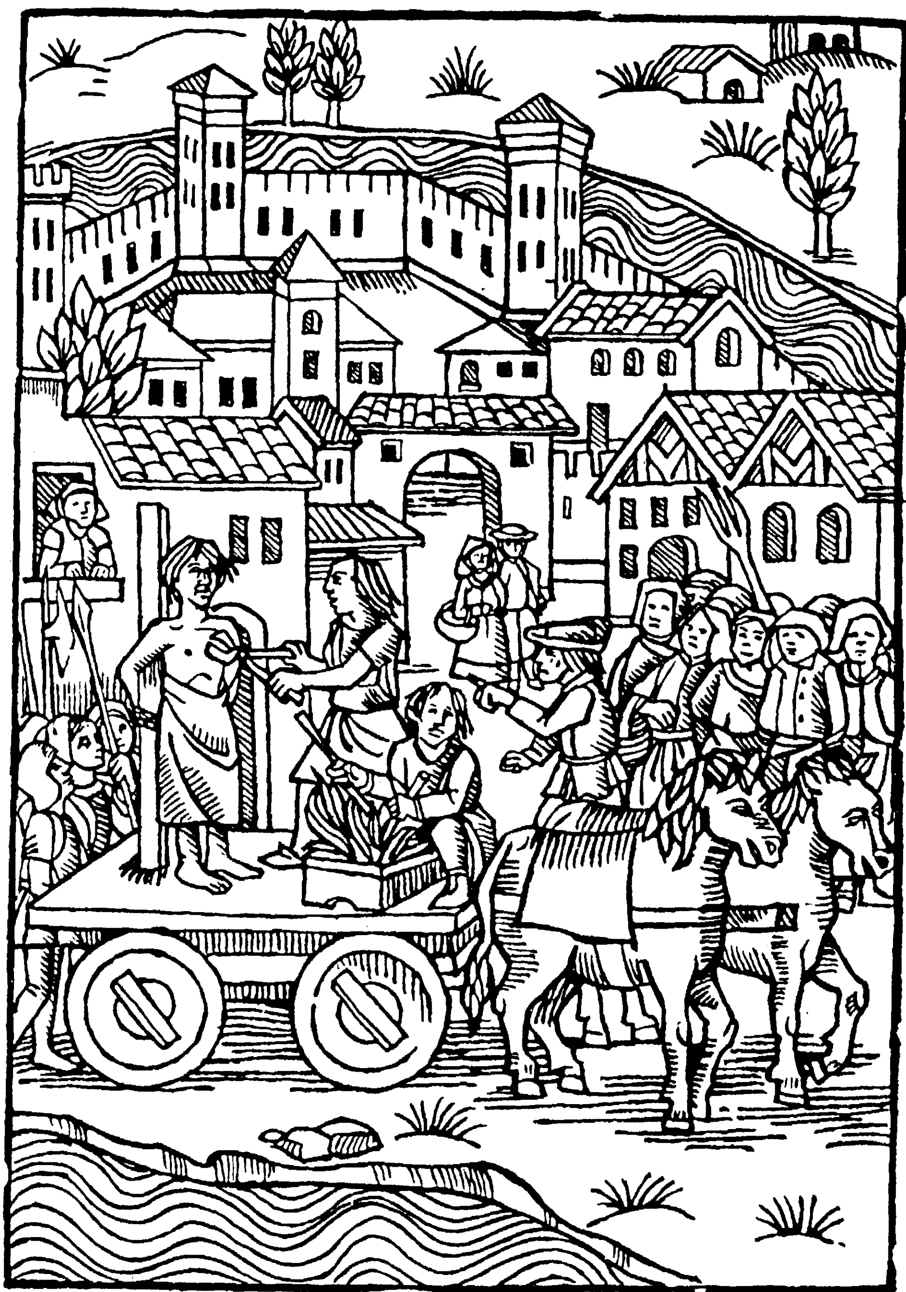


* portulacă sau agurijoară, *portulaca grandiflore* – plantă folosită în Antichitate ca analgezic în durerile de după naștere. (n. trad.)

Diavoli și vrăjitoare în fața tribunalelor

Documentul juridic cel mai vechi și mai important care se referă la demonismul vrăjitoresc face parte din *Libris de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis*[1] a lui Reginone din Prüm (m. 915), care dă episcopilor instrucțiuni precise asupra poziției doctrinare pe care trebuiau să se situeze față de aceste credințe, desigur foarte frecvente și putând fi constatate cu prilejul vizitelor în dioceze. Pasajul din lucrarea lui Reginone, se transmite, apoi, în secolul al XI-lea, în *Decreta* a lui Burkhardt din Worms și, sub numele de *Canon Episcopi,* în 1147, în *Decretum Gratiani.*

Canon Episcopi este modelul de bază pentru toate dezbaterile juridice ulterioare asupra acestui subiect, pentru că, negând cu totul realitatea întrunirii nocturne a vrăjitoarelor, îi va obliga pe toți autorii de tratate de mai târziu să-și precizeze poziția față de afirmațiile cuprinse în el, acestea fiind, din când în când, acceptate, respinse, modificate sau reinterpretate conform unor adaptări sau compromisuri. Prin conținutul său, textul lui Reginone se situează, ca document ecleziastic și juridic, la granița dintre puterea demonilor și acțiunea lor concretă asupra vrăjitoarelor. Amintindu-le parohilor obligația de a-i îndepărta din corpul sănătos al bisericii pe adepții unor credințe criminale, Regione se referă imediat la „unele femei ticăloase care, urmându-l pe Satana, seduse de iluziile și vedeniile diavolești, cred și afirmă că, la fel ca Diana, zeița păgână, și împreună cu alte nenumărate femei, călăresc pe niște animale la vreme de noapte, că străbat distanțe enorme în tăcerea nocturnă deplină, ascultând de porunca zeiței, ca și cum ea ar fi stăpâna lor, și sunt chemate în unele nopți ca s-o servească". Asemenea femei, continuă Reginone, nu păcătuiesc doar ele ca persoane, ci, prin perfidia lor, atrag pe multe altele, făcându-le să creadă că, în afară de Dumnezeu, ar mai exista și alți zei. De aceea, prin predicile lor, preoții trebuie să explice fără încetare poporului „că toate aceste lucruri sunt complet false și că nu spiritul divin, ci acela al răului strecoară asemenea vedenii în mințile celor necredincioși, că Satana însuși, cu îndemânarea sa de a se transforma în înger al luminii, pune stăpânire pe mintea unei femeiuști oarecare, o convertește la necredință și, împreună cu alți demoni, iau înfățișarea altor persoane". Toate acestea îi par reale victimei, dar, de fapt, ele nu există decât în mintea sa. Asemenea năluciri diavolești sunt, de altfel, asemănătoare cu visele și iluziile care pot apărea, totuși, în starea de veghe. În concluzie, spune textul din *Canon,* chiar dacă presupusele



Tortura smulgerii sânilor. Desen de R. Ricciotti, în E. Sogno *La croce e il rogo,* Milano, 1974.

vrăjitoare nu participă realmente la întrunire, vinovăția lor este evidentă și constă în cel mai grav dintre păcate, pentru că ele au înlocuit credința în Dumnezeu, cel unic și singurul adevărat, cu credința în diavol. Să fie acuzate, atunci, de *infidelitas*, pentru că ele cred posibilă transformarea în mai bine sau mai rău a unei ființe, realizată nu de către un credincios, ci de către diavol.

Canon Episcopi a constituit cartea de căpătâi a dreptului canonic din secolele următoare, până în secolul al XVIII-lea, dar ea tratează doar un aspect al legendei demonice, acela al participării reale la Sabat. Textele juridice, manualele procesuale, opiniile consilierilor juridici ne pot oferi informații asupra evoluțiilor de mai târziu. Acuzațiile de crimă prin magie apar frecvent în procesele referitoare la alte forme de erezie și contribuie la apariția unor reacții violente de ură a poporului față de eretici. Dacă ne vom opri la fiecare dintre cele mai răsunătoare procese publicate în culegerea de izvoare a lui Hansen, vom vedea că, deseori, apare în ele asocierea între vrăjitoria propriu-zisă și erezia dogmatică și aceasta pentru că diavolul vrăjitoarelor este același cu diavolul care inspiră devierile de la ortodoxia catolică. În *Summa de officio inquisitionis*[2], se află un formular de interogatoriu pentru idolatri și pentru făcătorii de blesteme; în el găsim informații despre crimele care, în mod verosimil în sudul Franței, la sfârșitul secolului al XIII-lea, erau atribuite celor ce practicau vrăjitoria: inchizitorul să-l interogheze pe inculpat pentru a afla dacă acesta a practicat ceremonii în onoarea demonului, sau dacă a pus pe alții s-o facă, sau dacă știe cine a comis asemenea fapte, dacă a încercat experiența cu oglinda (pentru ghicit), cu spada, cu unghia, cu sfera, cu mânerul de fildeș sau atragerea demonilor asupra unor plante, păsări sau alte ființe, dacă a făcut descântece: de dragoste pentru femei sau bărbați, de ură, de mânie, de dușmănie, pentru găsirea de comori ascunse sau de lucruri furate, pentru dobândirea de onoruri sau bogăție; dacă a folosit cercul magic sau cel al copilului sau dacă a făcut sacrificii pentru a căpăta un răspuns de la demon, dacă a făcut vrăji cu capete de oameni vii sau morți, cu hainele sau cu părul lor, dacă a scris cu sânge omenesc anumite formule pe anafura sfințită sau în alte locuri, dacă a făcut preziceri cu măruntaie sau cu oase de animale, dacă la Anul Nou a făcut descântece de noroc și alte urări, dând sau primind cadouri în acest scop, dacă a preparat filtre sau a făcut descântece cu anafură sfințită, cu mir sau cu agheazmă. Rubricile acestui formular dovedesc că asemenea interogatorii procesuale erau destinate atât celor care practicau vrăjitoria, cât și „idolatrilor" sau ereticilor.

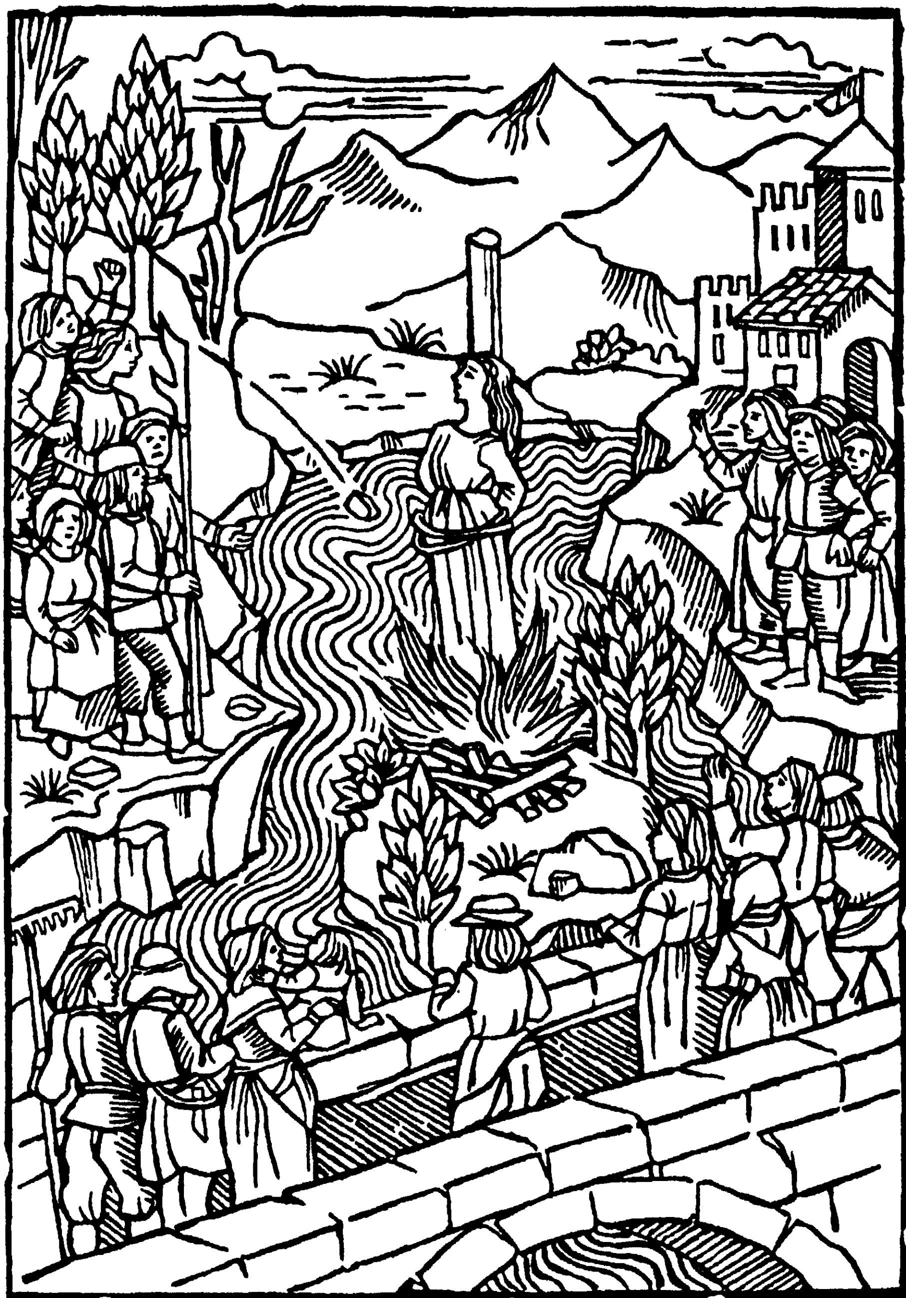
Faptul că în ritualurile vrăjitorești și eretice se folosea deseori anafura sfințită rezultă și dintr-un alt text juridic, *Practica Inquisitionis haereticae Pravitatis*, al inchizitorului din Toulouse, Bernard Guy, călugăr dominican[3]. În această culegere, se dă formula unei sentințe episcopale de condamnare a unei persoane care se făcuse vinovată de profanare a împărtășaniei și a altor lucruri sfinte, la zidirea de vie într-o celulă în care să rămână pentru totdeauna, cu obligația de a purta deasupra hainei, pe piept și pe spate, o anafură rotundă din postav de culoare galbenă. De fapt, mitul profanării anafurei sfinte în scopuri magice este, în această epocă, unul dintre elementele care contribuie la demonizarea evreilor.



Eretic purtând mitră dus către eșafod pentru pedeapsa capitală. Desen de R. Ricciotti în E. Sogno, *La croce e il rogo.*

Referiri mai puțin explicite la Sabat, ci la practici demonice despre care știm că sunt obișnuite în cadrul Sabatului apar în opinia exprimată de marele jurist Bartolomeo di Sassoferrato asupra posibilității de a condamna o vrăjitoare din Ortalla, în dioceza Novara[4]. Sassoferrato, între 1331 și 1342, răspunde că femeia, numită *striga* sau *lamia,* „trebuie supusă la chinurile cele mai rele și arsă de vie pentru că a renunțat la botez și la Cristos, aplicându-se, în aceste cazuri, spusele lui Ioan (cap. 15): «Dacă cineva nu rămâne în Mine, se aruncă afară, ca mlădița și se usucă; și le adună și le aruncă în foc și ard»". Vrăjitoarea însăși, spune juristul, a mărturisit că făcuse o cruce pe care, apoi, o călcase în picioare, și, pentru o asemenea crimă, trebuia condamnată la moarte pe baza *Decretalii*-lor[5]. Ea a mărturisit că îl venerase pe diavol, îngenunchind, crimă pedepsită cu moartea, după cum este prevăzut în *Lex Cornelia de sicariis* pentru cel care a adus sacrificii răului; a mărturisit, apoi, că a vrăjit și descântat copii care, după aceea, au murit (crimă condamnată de aceeași *Lex Cornelia*). Această opinie este interesantă pentru că demonstrează cât de abilă este justificarea complexă a condamnării acestei credințe în demon.

Comasarea acuzației de vrăjitorie cu cea de erezie acționează cât în cazul catarilor, care admiteau noi adepți doar cu condiția ca aceștia să renege public credința în Cristos și în taina botezului. Într-un tratat anonim, aproximativ din anul 1450, aflat în Biblioteca Universitară din Basel[6], sunt examinate greșelile acestor gazzari sau catari „*seu illorum qui scobam vel baculum equitare probantur*". În acest tratat, diavolul apare la locul de



Eretică pe rug. Desen de R. Ricciotti în E. Sogno, *La croce e il rogo.*

întrunire, *in loco synagogae,* uneori sub înfățișarea de pisică neagră, alteori ca om. Și mai explicită este definirea inspirației diabolice a catarismului la Alain din Lille[7]. Alain crede că numele catarilor provine de la „*a cato quia, ut dicitur, osculantur posteriora catti, in cuius specie, ut dicunt, apparet eis Lucifer*", adică se reia acuzația de sărut al anusului Satanei care ia înfățișarea de pisică, gest obișnuit în vrăjitorie. Adeptul catarismului, după ce a jurat credință diavolului, se închină noului său stăpân, sărutându-l „*in culo vel ano, dando ei pro tributo unum membrum sui corporis post mortem*". La banchetul care urmează după acest ceremonial al închinării, diavolul, prin invitația „*Mestlet, mestlet!*", dă semnalul de începere a unei înspăimântătoare orgii, în care „*simul carnaliter coniunguntur solus cum solo et aliquando pater cum filia, filius cum matre, frater cum sorore, et equo ordine nature minime observato*". Crimele de care sunt acuzați asemenea eretici în urma faptelor lor apar într-o lungă listă cuprinzând: uciderea de copii pentru a procura grăsimea necesară la prepararea alifiei cu care se ungeau coada măturii sau bățul, prepararea unor prafuri din organele interne ale copiilor și din alte ingrediente de origine animală, pentru a fi răspândite în aer, pe vreme cețoasă, cu scopul de a aduce moartea și distrugerea, prepararea unei alifii otrăvitoare din grăsime de copil și alte ingrediente, în special scursorile de la cadavrul unui bărbat cu părul roșu, preferabil de religie catolică și care a fost omorât prin mușcătura unui șarpe veninos, fiind apoi atârnat cu capul în jos, în vârful unui par, aducerea secetei și a penuriei agricole prin răspândirea unui praf făcut din diferite legume și descântat într-un anume fel, aducerea grindinei și a furtunilor prin magie de factură tempestară, furtul, în timpul nopții, de alimente și băuturi, prin mijloace magice, din magaziile și cămările celor bogați, nobili, prelați, negustori și alții.

La Arras ia sfârșit, în mai 1460, un proces împotriva valdenzilor* ale căror documente au fost, parțial, consemnate într-o *Recollectio* din luna iunie a aceluiași an[8]. Este tipică și aici acuzația pentru crimă de vrăjitorie adusă ereticilor, menționându-se paralelismul între cele două delicte (erezie și magie) care caracterizează întreaga jurisprudență a epocii. Din informațiile oferite de cel care redactează însemnările despre proces, se profilează mai apoi legenda Sabatului. Adepții, după ce au fost acceptați, trec printr-o fereastră sau printr-un coș de fum, „ai cărui pereți, dacă nu sunt suficient de largi pentru a permite corpului prea voluminos al vrăjitorului să treacă, se lărgesc dintr-o dată, prin voința demonului, și, apoi, pe nesimțite, revin la poziția lor inițială". Cei care iau parte la zborul nocturn, având între picioare bețele unse cu alifie, spun: „*Va per le dyable, va!*", sau „*Sathan, n'oublye pas ta mamye!*", se ridică rapid până în regiunea de mijloc a cerului, unde este foarte frig, și simt un ger puternic și o înțepenire a ochilor și a membrelor. Demonul care prezidează Sabatul, „mai ales în semn de dispreț față de marele stăpân al lumii, își descoperă posteriorul și-l îndreaptă spre cer". Adeptul, bărbat sau femeie, „îngenuncheat, se roagă în fața demonului și îl venerează, mai întâi sărutându-i mâna sau piciorul, și-i oferă o lumânare aprinsă din ceară neagră... sau îi

* valdenzi – comunitate religioasă independentă din Alpii Piemontezi, datând aprox. de la anul 1170, existentă și astăzi; predică reforma bisericii prin respectarea sărăciei apostolice. (n. trad.)



În această stampă franceză din secolul al XVI-lea (Thomas Erastus, *Dialogues touchant le pouvoir des sorcières,* 1570) apar multe elemente ale Sabatului. Vrăjitoarele ies una după alta pe coș călărind pe o mătură, dup ă ce s-au uns cu alifie. Bărbatul, probabil un denunțător, le spionează din dosul ușii.

plătește cu o monedă; apoi, când demonul se descoperă, îi sărută posteriorul și îi oferă sufletul său pe care demonul îl va lua după moarte". Între demon și adept se încheie un pact special, în virtutea căruia demonul, în schimbul sufletului promis, va dărui vrăjitorului sau vrăjitoarei bani, potență, frumusețe. Demonul o duce apoi pe vrăjitoare într-o pădure ascunsă și acolo o cunoaște trupește, dar, în mărturisirea făcută, acuzata spune, totuși, că „atingând membrul demonului, pe care îl descrie ca fiind rece și moale, așa cum este de multe ori și corpul lui, mai întâi l-a introdus în vagin și a lăsat acolo o spermă scârboasă și gălbuie, care fusese luată din poluția nocturnă a unui bărbat sau din altă parte. Apoi, l-a introdus în anus și și-a făcut de cap în toate felurile".

Dacă sentințele, opiniile, documentele juridice conțineau asemenea subiecte, autoritatea ecleziastică emitea, încă din primii ani ai secolului al XIV-lea, dispoziții precise și condamnări care nu intră aproape niciodată în problematica teologică asupra realității acțiunilor diabolice, preferând doar să denunțe gravitatea crimelor și să decidă felul pedepselor. Papa, la solicitarea tribunalelor ecleziastice, a nobililor, a clerului sau a poporului, prin bule papale, alte acte oficiale sau prin epistole apostolice, pornea să furnizeze, începând din secolul al XIV-lea, noi și mai precise surse de jurisprudență. În

1326 sau 1327 apare culegerea de legi *Super illius specula*, publicată la Avignon de Ioan XXII[9], unde se face referire la plângeri venite din mai multe părți despre persoane care încheie un pact cu puterile infernale, fac sacrificii în onoarea demonului, confecționează tablouri, inele, sticluțe și alte obiecte magice, primesc mesaje de la demoni, se obligă la o supunere îngrozitoare față de aceștia. Împotriva unor asemenea eretici, legea menționată prevede excomunicarea și, dacă persoana respectivă nu se căiește și nu se spovedește în termen de opt zile, stipulează obligația judecătorilor laici de a proceda la confiscarea bunurilor și la aplicarea pedepselor corporale prevăzute pentru eretici. La 14 august 1374, Grigore XI pune să fie expediată de la Villeneuve, de lângă Avignon, călugărului dominican Giacomo de Morerio, inchizitor în Franța, scrisoarea *Super specula*[10], în care, amintindu-i acestuia reclamațiile primite de el din multe părți despre fapte care se petrec pe teritoriul aflat din punct de vedere inchizitorial sub jurisdicția lui Morerio, îl obligă pe destinatar să ia măsuri „*sine strepitu et figura iudicii*", împotriva acelora care, laici sau clerici, îl invocă pe demon, amenințând, după caz, cu pedepse canonice ca: avertismentul, postul, interdicția sau suspendarea. Aceste prevederi pontificale și altele de mai mică importanță vor atinge punctul maxim prin celebra bulă papală *Summis desiderantes affectibus*, prin care, la 5 decembrie 1484, Inocențiu VIII îi învestește pe Heinrich Institor și Jakob Sprenger, autorii tratatului *Malleus Maleficarum*, în funcția de inchizitori ai depravării eretice și împotriva vrăjitoarelor, pentru regiunile de nord ale Germaniei și, în special, în diocezele Mainz, Bremen, Köln, Trier și Salzburg. În fapt, documentul din 1484, așa cum observa foarte corect Bonomo, nu este un punct de plecare pentru persecuții, ci doar unul dintre multele acte ale legislației papale care, fără a ajunge la nici o declarație dogmatică asupra problemei și realității pactului diabolic și a zborului nocturn, întemeiază puteri și autorități judiciare și inchizitoriale. Importanța acestor noi prevederi constă, în schimb, în extinsele sale efecte funeste, cu siguranță mai mari decât cele ale multor alte acte emise de autoritatea pontificală. Mai mult decât atât, prin *Summis desiderantes* se proclamă principiul că puterea judiciară a Romei, exercitată cu această ocazie de către Institor și Sprenger în domeniul instruirii proceselor, al cercetării delictelor și definirii lor, pentru ca, apoi, vinovații dovediți sau mărturisiți să fie pedepsiți, este singura competentă, în materie de vrăjitorie, pe teritoriul cuprins între granițele imperiului. În acest sens, bula papală reprezintă o limitare pentru suveranitatea judiciară laică a organelor și magistraturilor imperiale. În documentul pontifical, conform obișnuitului model al curiei, Inocențiu VIII face cunoscut încă de la început că a fost înștiințat că „în unele părți ale Germaniei de nord... multe persoane de ambele sexe, uitând de propria mântuire și îndepărtându-se de credința catolică, au raporturi nelegiuite cu demonii și prin vrăji, descântece, blesteme și alte mârșave superstiții, sacrilegii, excese, crime, provoacă sau fac în așa fel încât să fie provocate moartea, sufocarea sau împiedicarea nașterii la femei, la puii animalelor, la fructele pământului, la recoltele viilor și ale pomilor, la bărbați, la femei, la animalele mici și mari, la turme; îi împiedică pe bărbați să procreeze, pe femei să nască, pe soți să aibă raporturi conjugale normale cu soțiile, pe neveste cu bărbații lor. Cu gură profanatoare reneagă, apoi, credința primită o dată cu sfântul botez".



Tortura, gravură de Hans Burgkmair (secolul al XVI-lea).

Urmează, prin importanța lor legislativă, măsurile luate de Alexandru VI și de Leon X. În 1501, Alexandru VI îl investește ca inchizitor în Lombardia pe călugărul dominican Angelo din Verona pentru a acționa împotriva persoanelor care, folosindu-se de vrăji diavolești, provoacă multe crime mârșave, nimicind oameni, ogoare, animale[11]. La 15 februarie 1525, Leon X se pronunță împotriva încercării venețienilor de a limita puterile inchiziției din Bergamo și Brescia[12]. Într-o asemenea pervertire a rațiunii, trebuie spus, totuși, că laicii au avut și ei grave responsabilități.

Aspectul antidemonic și antivrăjitoresc al legislației a avut ca exegeți personaje legate de tradiția jurisprudenței și gânditori care prevestesc o eliberare de influențele ecleziastice. A fost amintit deja Bartolomeo di Sassoferrato. Dar poziția care dăunează cel mai mult raționalismului laic este reprezentată de Jean Bodin (1529 sau 1530 – 1596), profesor de drept roman, procuror general al regelui Franței, cu siguranță, în secolul al XVI-lea, una dintre mințile cele mai deschise către toleranța religioasă, gata în orice moment, prin activitatea sa intensă de judecător și de profesor, să contracareze



În piața din Guernsey (Anglia) trei femei sunt arse de vii: una dintre ele își expulzează fătul în foc. Gravură anonimă din secolul al XVI-lea.

intransigențele catolice. Tratatul său *Heptaplomeres,* depășește, într-adevăr, limitele înguste ale concepțiilor religioase din Evul Mediu ecleziastic și este, poate, una dintre cele mai moderne opere din secolul al XVI-lea, prin îndrăzneala gândirii și prin anunțarea unei ideologii preiluministe a toleranței. Și totuși, Bodin publică în 1580 un document teribil, tratatul *De la Demonomanie des Sorciers*[13] care, valorificând experiența directă a autorului într-un proces împotriva unei vrăjitoare precum și întreg materialul adunat de cei care scriseseră anterior despre vrăjitorie, vrea să fie în același timp o teză incontestabilă despre legitimitatea persecuției judiciare a vrăjitoarelor și un manual practic pentru judecători și inchizitori. Subtilități procesuale, folosite de Bodin pentru a reduce la zero toate garanțiile pe care dreptul roman sau comun le oferea inculpatului, nu mai intră aici în discuție. Interesează, însă, seria de declarații din care reiese că un laic, în acel secol, lua de bună cruda legendă a diavolului. Vrăjitoarele îl reneagă pe Dumnezeu, îl blestemă și-l insultă, se închină diavolului, îl venerează, îi oferă proprii copii, sacrificându-i înainte de a fi fost botezați, aruncându-i în aer și înfigându-le în cap o țepușă groasă; promit diavolului embrionii din burta mamei, se obligă prin jurământ față de diavol să-i atragă în slujba lui pe toți aceia care acceptă amăgirile magice, practică



Proba apei, cu demonul prezent sub înfățișarea de scroafă. (din *Witches Apprehended, Examined and Executed,* Londra, 1613).

în mod obișnuit incestul, ucid oameni și, în special, „copii de câțiva ani punându-i să fiarbă și să se topească, pentru ca, apoi, să facă din carnea și zemurile lor o băutură", mănâncă oameni și le beau cu lăcomie sângele, furând cadavrele din morminte și din spânzurători, provoacă moartea prin otrăvire sau prin profanare, fac animalele să moară, fac să se usuce recoltele, aducând seceta și sărăcia în sate, se împreunează cu diavolul *„et bien souuent pres de mari*"[14].

Astfel de opinii au inspirat în mod curent justiția laică și ecleziastică; aceasta se vede și din cel mai scurt tratat al lui Henry Boguet, *Discours des Sorciers, tiré de quelquez proces, faicts de deux ans et ça à plusieurs de la mesme secte, en la terre de S. Oyan de Ioux, dicte de S. Claude au Comté de Bourgogne, avec instruction pour un Iuge en faict de Sorcelerie*[15]. Autorul, care a fost Mare Judecător al ținutului S. Oyan din Burgundia, are o experiență procesuală directă și se referă în mod deosebit la procedeul aplicat de el asupra unor fapte petrecute în 1598, în cursul cărora o fetiță de opt ani, Louise Maillat, posedată de demoni, este eliberată de aceștia prin exorcisme; în același timp, este declarată vinovată o anume Françoise Secretain care, acuzată că ar fi acționat prin vrăjitorie asupra fetiței, este arestată și condamnată la moarte.

Secretain fusese găzduită în casa familiei Maillat, unde se pare că ar fi provocat posedarea demonică a fetiței prin intermediul unei cojițe de pâine dată acesteia. Judecătorul confirmă că femeia Secretain este apărată de un pact cu diavolul care o face să persiste într-o muțenie totală, iar indiciul evident al pactului este crucifixul din mătăniile sale, vizibil pângărit. Este supusă unor interogatorii severe, în cursul cărora inculpata nu plânge. I se taie părul și, în sfârșit, femeia mărturisește că a avut de patru sau cinci ori raporturi carnale cu diavolul, că s-a împreunat cu diavolul care luase înfățișarea de pisică, pui de găină sau câine, că a constatat că sperma diavolului era întotdeauna rece, că a participat de mai multe ori la Sabat, unde a dansat și a bătut apa ca să provoace grindina și ploaia, că a omorât un om cu ajutorul unei bucățele de pâine având presărată pe ea un praf primit de la diavol, că a provocat, cu ajutorul nuielei magice și a unor cuvinte secrete, moartea mai multor vaci, că s-a transformat în lup, că ar fi făcut-o pe fetița care se afla la originea acestui proces să înghită cinci demoni. Trebuie amintit că, după cum spune Voltaire, judecătorul Boguet se lăuda că trimisese pe rug, în viața sa, mai multe sute de vârcolaci. Datorită experienței sale de judecător, Boguet a formulat principii generale ale demonismului vrăjitoresc și norme procedurale care depășesc în ferocitate pe cele ale lui Bodin. La articolul 68 al minusculului său tratat, el susține că este bine să fie condamnați la moarte și copiii acuzați de vrăjitorie, chiar dacă sunt puberi sau chiar mai tineri, arderea pe rug, pedeapsa obișnuită pentru vrăjitoare, fiind înlocuită cu mult mai blânda spânzurare.

Ipotezele asupra originii și naturii demonologiei vrăjitorești

Giuseppe Bonomo, în fundamentalul său studiu despre vrăjitorie, a semnalat diferitele componente istorico-mitice care au dus la apariția acestei credințe complexe de care ne ocupăm. Asemenea cercetări, la fel de importante, au fost făcute, la începutul secolului, de J. Français[1]. Pentru a folosi în mod profitabil studiile lui Bonomo, Français și ale multor altor cercetători care s-au ocupat de această problemă, trebuie să facem distincție între cele două tipuri fundamentale de vrăjitorie luate în considerare de teologie și de legislația catolică. De obicei, în categoria vrăjitoriei intră multe activități de tipul magiei, ghicitului, spiritismului, necromanției, în care sunt necesare ajutorul și colaborarea demonului. Împotriva lor, textele ecleziastice au o poziție fermă de condamnare, încă din primele secole, recomandând pedepsirea celor ce se îndeletnicesc cu aceasta și mijloacele eficace de apărare contra unor asemenea pericole. Sunt de amintit deciziile Conciliului de la Elvira (340) împotriva celor care provoacă moartea cu ajutorul blestemului diavolesc, ale Conciliului de la Ancira – actualmente Ankara – (314) împotriva celor care practică ghicitul și ale Conciliului al IV-lea cartaginez (398).

În cealaltă formă a sa, vrăjitoria este reprezentată prin credința mult răspândită în acțiunea unor femei, numite *striges, lamiae, maleficae, mulierculae,* care au încheiat un legământ cu diavolul și participă la o întrunire nocturnă, despre cele care aflăm pentru prima dată în secolul al X-lea din deja menționatul *Canon Episcopi.* Acolo se face referire la un fel de asociație a Dianei, din care vrăjitoarele fac parte și față de care se obligă printr-un pact nelegiuit să participe la întrunirile nocturne. Cam în aceeași perioadă, Raterio din Liège, episcop al Veronei[2], pomenește de femei care „Herodiam illam Baptistae Christi interfrectricem, quasi reginam, immo deam praeponant". Informația despre o asociere în numele Dianei și al Irodiadei apare din nou în *Decreta* lui Burkhardt din Worms (secolul al XI-lea), care a reelaborat textul lui Reginone. Tot în *Decreta* ale lui Burkhardt[3], se spune că grupul de femei care iau parte la Sabat se numește Holda. Numele mitice devin tot mai numeroase și Guillaume din Auvergne[4] indică drept căpetenie a cârdului de vrăjitoare sau *dominae nocturnae* pe o femeie, Abundia sau Satia care, sub numele de Dame Abonde, apare și în *Roman de la Rose*[5] de J. de Meung. Vrăjitoarele, *lamies* sau *mascae*, în *Roman de la rose*, zboară în timpul nopții și sunt

atât de multe încât constituie a treia parte a omenirii. În *Statutele Sfântului Augerius II*, episcop de Conserans (1280), se adaugă numele de Bensoria. În această perioadă, femeia care practică vrăjitoria nu este considerată în mod clar și cert vinovată de o crimă. Se vorbește aproape întotdeauna despre *bonae feminae* și se insistă asupra originii iluzorii a călătoriei nocturne. Textele, de altfel, permit să se descopere, la originea credinței respective, o reminiscență a mitologiilor păgâne (cultul Dianei) și un nucleu de legende care, în Evul Mediu, apăruseră în jurul numelui Irodiadei. Bonomo a scos în evidență procesul complex prin care Diana, zeiță a păgânilor, Irodiada din tradiția creștină, Holda din mitologia nordică și germanică se contopesc în același mitologie a unei zeițe demonice, stăpână peste zborurile nocturne, inclusiv în legătură cu legendele medievale despre vânătoarea sălbatică. Important este să subliniem, spune Bonomo, validitatea ipotezei conform căreia, timp îndelungat, credința în asociația patronată de Diana a rămas distinctă față de credința în vrăjitoarele făcătoare de rău și în raidurile nocturne cu scop criminal. Abia în secolul al XII-lea, cele două credințe încep să se contopească, într-un text de Ioan din Salisbury[6], în care participantele la întrunirea nocturnă nu mai sunt *bonae feminae* sau *mulierculae*, ci criminale propriu-zise, adepte ale lui Satana: „Unii susțin că, pe timp de noapte, o stăpână a nopții, o Irodiadă, sau acel personaj feminin care domnește peste tenebre, ar convoca adunări și întruniri, că acolo au loc diferite feluri de ospețe și că se petrec fel de fel de fapte conform rolului fiecăruia și că unora le sunt destinate, după cum merită, pedepse, iar alții sunt ridicați în slăvi. Mai mult, se spune că acestor *lamie* le sunt oferiți prunci și că ele, după ce i-au tăiat în mod mizerabil în bucăți, îi îndeasă cu lăcomie în burta lor, iar alteori, datorită milei aceluia care îi conduce, îi duc la loc în leagănul lor". În textul lui Ioan din Salisbury, femeile, în adunările lor conduse de Irodiada, de o *nocticula* sau de o nenumită *noctis domina*, petrec la ospețe, primind recompense și pedepse.

Peste producția mitică prezentată până acum, se suprapune un filon al tradițiilor, total independente de ea și ale căror origini trebuie căutate în credințele despre fenomenul vârcolacilor, transformarea magicienilor în animale și despre pericolul care poate veni din partea ființelor nocturne ale răului, cunoscute, încă din textele latine antice, ca *striges*. În scrierile clasice, *strix*, adică *vrăjitoare*, este o pasăre de noapte cu capul mare, ochi ficși, cioc și gheare de răpitoare, asemănătoare cu bufnița, care caută sugarii în leagăne și le suge sângele și măruntaiele. *Strix*, la Ovidius[7], este o creatură umană care, prin vrajă, a fost transformată într-un animal nocturn periculos. Aceste credințe intră, prin intermediul lui Plinius[8], în patrimoniul popular al Evului Mediu. De obicei, vrăjitoarea este acuzată imediat că omoară oameni și se hrănește cu carnea lor[9].

Când mitul Sabatului apare, între al XV-lea și al XVIII-lea secol, ca fiind pe deplin conturat, cele două sfere de credințe – cea referitoare la întrunirea nocturnă, atestată începând din secolul al X-lea și cea referitoare la *striges*, de origine clasică și consolidată în Evul Mediu – se interferează profund și chiar se contopesc.

Încercările de a înțelege și de a explica faptul că, o lungă perioadă de timp, oamenii au avut iluzia unei conviețuiri zilnice cu diavolul, luând naștere, astfel, violențe și persecuții, au fost foarte variate. Evenimentele sunt atât de tulburătoare și de iraționale,



Vrăjitoarea împreună cu diavolul său personal. Gravură de Hans Burgkmair (detaliu).

încât, încă din Antichitate, mulți învățați, scoțând faptele din contextul lor istoric și examinându-le din perspectiva unui examen clinic, au scos în evidență elementele vădit bolnăvicioase și anormale existente în aceste cazuri și au extins, uneori nejustificat, rezultate deseori utile și edificatoare doar pentru cercetarea psihiatrică, la interpretarea generală a faptelor.

Teza unei iluzii ca origine a intervenției demonice, adică a unei stări de tulburare senzorială și de percepție falsă, exista deja, după cum s-a văzut în *Canon Episcopi*. Am arătat cum un medic ilustru ca Wier confirmă prin argumente valide natura bolnăvicioasă a fenomenelor, care țin, pur și simplu, de imaginația pervertită și exaltată a unor sărmane femei. Ceea ce cred ele că văd, percep și fac este doar o consecință a unei stări de halucinație, determinată, după cum spune Wier, de intervenția lui Satana sau de folosirea unor substanțe halucinogene și a drogurilor: „Pactul cu diavolul este doar o înșelătorie determinată de apariția vreunei vedenii, de imaginație sau de o făptură închipuită care domină spiritul și îl orbește... Sau de o percepție greșită din partea nervilor optici... sau de un murmur, de o șoaptă receptate de auz, în falsă corespondență cu o imaginație înșelătoare"[10]. Vrăjitoarele intră într-o stare de extaz provocat în care este posibil să considere drept reale toate imaginile existente în spirit[11]. Asupra lor acționează alifiile pe care le folosesc[12]. De aceea, examinarea acuzatelor nu trebuie efectuată de către inchizitori, ci de către medici[13].

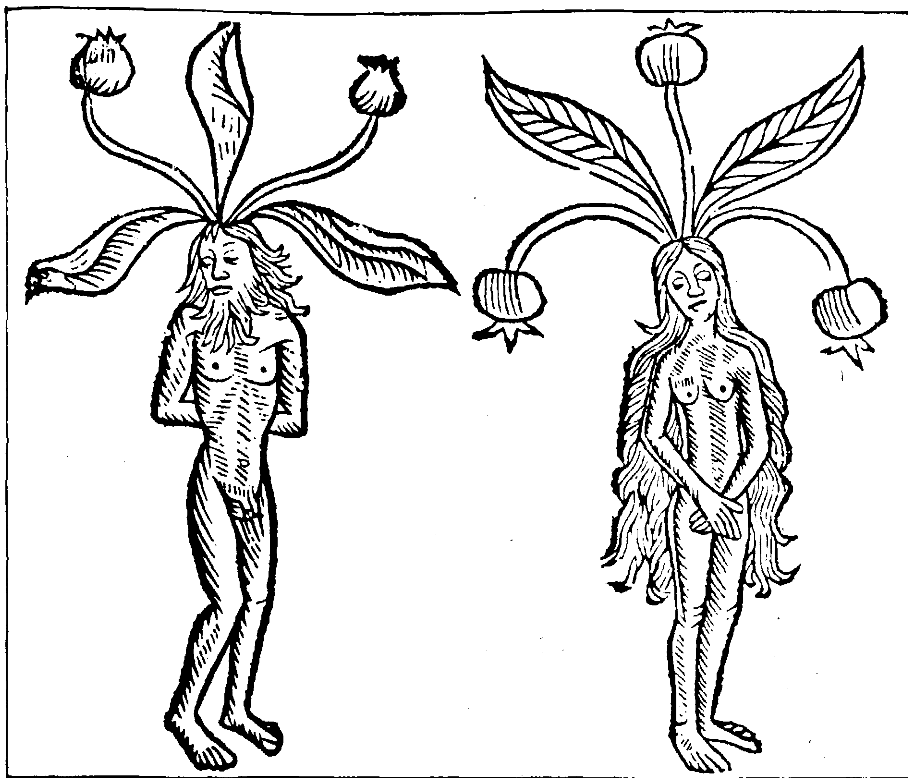
Curentul favorabil interpretării psihiatrice, care își găsește în Wier cel mai ilustru reprezentant dintre vechii studioși, reapare frecvent în epoca modernă la mulți cercetători. A. Chéreas, în încheierea articolului *Vrăjitorie* din *Dictionnaire Encyclopédique des Sciences Medicales*[14], definește clinic și terminologic demonomania ca fiind în realitate o demonopatie „care îmbracă diferite forme și este mult mai frecventă la femei decât la bărbați". Din punct de vedere simptomatologic, spune cercetătorul, ea se manifestă printr-o spaimă de divinitate, prin nevoia de a se ruga și de a auzi pe cineva care se roagă, prin insomnie, prin nevoia de a jura, de a spune cuvinte obscene, de a-și blestema semenii, prin senzații viscerale atribuite prezenței unuia sau mai multor demoni în corp, prin halucinații vocale repetate care creează impresia că spirite necurate vorbesc prin gura celui posedat, prin excitația organelor genitale, prin halucinații vizuale permanente, prin halucinații cu fantome umane care execută dansuri deocheate și miscări lascive. Mai profund din punct de vedere al specificității, prin tehnici de verificare astăzi depășite de noile cercetări în acest domeniu, precum și în raport cu experiența trăirilor la drogați, S. Marzalkowicz a studiat aspectele toxicologice ale iluziei diavolești care, din punctul lui de vedere, se reduce la „un delir toxic al unor indivizi tarați din punct de vedere psihic, declanșat într-o anumită atmosferă care orienta acest delir spre o exprimare corespunzătoare"[15]. Drogurile folosite de către vrăjitoare, acționând, de altfel, asupra unei constituții bolnave, conțin, în opinia autorului, alcaloizi care au capacitatea de a provoca stări de halucinație, aproape întotdeauna cu caracter terifiant sau, în unele cazuri, cu eficacitate sinergică și aceasta face să crească acțiunea alcaloidului principal conținut într-o altă componentă a alifiei. Nu ar fi relevantă obiecția conform căreia nu există un drog capabil să provoace o anumită halucinație, destinată subiectului

însuși, care, în cazul vrăjitoarei, este Satana și participarea la Sabat. Într-adevăr, subiectul, trăind într-un anumit mediu, are posibilitatea de a-și orienta după dorință halucinația apărută după administrarea drogului. Otrăvurile pe care le foloseau vrăjitoarele, așa cum rezultă din informațiile oferite de textele vechi, acționau conform schemei obișnuite pentru halucinații, prin tulburări sensitive și de conștiință și prin excitarea centrilor nervoși reprezentativi. De alterările provocate funcțiilor psihice depind coordonarea imaginilor și caracterul plăcut sau neplăcut al acestora; de sugestiile anterioare intoxicării depinde tema halucinațiilor. Plantele cele mai active folosite fac parte din familia Solanaceae. Alături de *Atropia belladonna* și de *Hyoscyamus niger*, conținând alcaloizi tropeinici, mai era și *Solanum*, conținând solanina, un alcaloid glucozic, cu acțiune halucinogenă mai puțin importantă. *Atropia belladonna*, denumită și *Iarba vrăjitoarelor*, este o plantă perenă care crește în locuri muntoase și umbroase din Europa Centrală și Meridională: conține între 0,30 și 0,80% atropină, aceasta provocând excitație motorie și psihică precum și tulburări ale sistemului senzitiv și ale conștiinței. *Datura stramonium*, cunoscută sub denumirile de *Pâine țepoasă, Iarba diavolului, Iarba vrăjitoarelor, Iarba posedaților de diavol*, provoacă, în afară de iluzii și de excitații, o stare de inerție psihică, amnezie retrogradă și anterogradă, delir asemănător cu cel al schizofrenicilor și exaltare lucidă. *Hyoscyamus niger* este o plantă bienală din Europa, cunoscută încă din antichitate sub denumirea de *Apollinaris*, pentru acțiunea sa halucinogenă și exaltantă, capabilă, după unele credințe vechi, să provoace calități profetice. *Atropa mandragora* are o acțiune nu cu mult diferită de celelalte plante menționate. Solanaceele, care fac parte dintre drogurile vrăjitoarelor, mai cuprind și *Solanum dulcamara* și *Solanum niger*, ale căror principii active (solanina) provoacă anxietate, neliniște, cefalee, amețeală, excitație maniacală, nimfomanie, vise înfricoșătoare, insomnie. Opiumul, care era extras din măciuliile nematurizate ale macului, mai ales din specia *Papaver somniferum*, exercită o acțiune de tipul morfinei, caracterizată prin halucinații deseori erotice, delir urmat de amețeală letargică și somn profund. O altă ipoteză, cea a șamanismului prezent în demonismul vrăjitoresc, este, poate, cea mai interesantă dintre încercările de interpretare. E. Stiglmayr este cel care propune această ipoteză în articolul său *Hexen*[16] și C. Ginzburg pare să i se alăture în cercetarea sa asupra așa-numiților *benandanti*[17].

Stiglmayr declară explicit că „sub profil istorico-religios, se poate afirma cu suficientă certitudine că ideea de vrăjitorie s-a dezvoltat, în prima fază, din șamanism". Ne-am afla astfel, în fața acelei forme deosebite de șamanism denumit de stânga sau negru în care, chiar dacă sunt prezente componente tipice ca: zborul șamanic, capacitatea de a se transforma în animale, extazul provocat prin tehnici speciale, lipsește finalitatea utilă pentru comunitate (ca în cazul șamanismului alb), adică funcția curativă, divinatorie și psihopompă, mai accentuate fiind, în schimb, caracteristica antisocială și legătura cu elementul negativ și demonic (necromanție, magie neagră, demonism, folosirea cadavrelor, vampirism etc.). Din moment ce a fost acceptată legătura incontestabilă dintre cadrul istorico-religios al vrăjitoriei europene și șamanism, rămâne în discuție problema, destul de greu de rezolvat, a depistării căilor culturale prin care tradiția și tehnicile șamanice ar fi putut pătrunde în structurile culturale ale Europei de sud.

În acest moment, în privința izvoarelor europene, fenomenele vrăjitorești de tip șamanic sunt atestate în două medii, cel slav și cel germanic. Pentru ruși și pentru cehi, pare de necontestat influența credințelor finice, cu evidente conexiuni asiatice. Într-o cronică din secolul al XIII-lea, menționată în izvoarele lui Mayer[18], armata poloneză este călăuzită de o vrăjitoare care reușește să aducă apă de la un râu folosind un ciur obișnuit, fără să piardă nici o picătură, demonstrându-și astfel puterea. În *Omeliarul Opatovici* se vorbește despre femei care preparau otrăvuri, ucideau copii, provocau ploaia prin vrăji de tip tempestar, amestecau mâncarea cu sămânța propriilor lor soți pentru a face astfel filtre destinate vrăjilor sexuale, puteau împiedica bărbatul și femeia să procreeze[19]. Informații asemănătoare există, în ce privește demonismul, la populațiile germanice[20]. Cu toate acestea, dovezile privitoare la o legătură dintre vrăjitoria europeană și șamanismul nordic rămân foarte îndoielnice. În secolul al XVI-lea, Olaf cel Mare ne informează că mai există vrăjitoare în Livonia, în Norvegia și în țările de nord de pe tot globul. El povestește în amănunțime faptele și năvălirea vârcolacilor în Lituania și Livonia[21]. Numele nordice Helda, Berta, Brechta apar în povestirile despre Sabat, date unor regine sau *dominae* care le călăuzesc pe femei către întrunirea diavolească. Dacă trebuie să renunțăm la încercarea de a găsi căile unei posibile pătrunderi a componentelor șamanice dinspre nord, putem, totuși, să reperăm mai precis prezența unor asemenea elemente în tradiția medievală și renascentistă. Vrăjitoarele cunosc, după cum ne informează frecvent documentele, tehnicile speciale ale provocării extazului voluntar, ceea ce este una dintre caracteristicile șamanismului. Ele folosesc în acest scop ierburile și alifiile chiar și în afară de zborul nocturn. Bodin ne spune, din informațiile primite de la De la Tourette că, în Dauphiné o vrăjitoare, în timp ce stătea culcată lângă foc, a fost răpită în extaz, corpul său rămânând în continuare în același loc[22]. Între vrăjitoare și demon se stabilește, prin legământ, același raport care, în religiile șamanice propriu-zise, există între șaman și spiritul protector sau spiritul-călăuză. Ca o consecință a pactului demonic, acest raport capătă, în general, conotații sexuale, aceasta întrucât demonul acționează, conform cazuisticii teologice, ca un coșmar și se îngrijește personal ca vrăjitoarea să fie dusă la întâlnirea nocturnă. În *Tractatus de haereticis et sortilegis* (1536) al lui Paolo Grillando[23], se scrie explicit că principele demonilor, după ce vrăjitoarea, participantă la Sabat, i s-a închinat „a pus un demon să vegheze pe lângă femeie, să n-o părăsească niciodată, s-o servească în toate ocaziile și, ori de câte ori trebuia să meargă la Sabat, s-o anunțe, iar ea trebuia să meargă acolo... demon care trăiește cu ea ca soț și soție".

În afară de corespondența dintre acest tip de demon personal și spiritul-călăuză șamanic, alte elemente de analogie sunt zborul vrăjitoresc și transformarea în animale, prezente permanent în legenda despre *striges* și despre vârcolaci. *Discours des Sorciers* al lui Henry Boguet ne oferă numeroase exemple de mărturisiri ale vrăjitoarelor care s-au transformat în vârcolaci, iar Petrus Marmorius, conform unei informații luate din tratatul său *De Sortilegiis* și menționată de Bodin, afirmă că ar fi asistat personal la transformarea oamenilor în lupi. Totuși, aceste date ne permit să includem, cu un important spațiu de siguranță, vrăjitoria în sfera șamanismului, dar o asemenea rezolvare



Mătrăguna într-o gravură din secolul al XIV-lea.

privește numai tipologia generală a fenomenului și nu oferă posibilitatea de a-l interpreta din punct de vedere cultural. Valorificând ceea ce știm deocamdată cu siguranță despre șamanism în general, suntem în situația de a defini, mai precis decât am fi putut s-o facem cu câteva decenii în urmă, activitățile cele mai semnificative ale vrăjitoriei (zbor, extaz, transformare în animale etc.), rămânând de clarificat în continuare doar problema dacă și sub ce forme vrăjitoria însăși ar putea reprezenta, în cadrul civilizației occidentale, o moștenire a unor structuri culturale mai vechi.

M. Murray[24] aplica tezele lui Frazer la studierea credinței în vrăjitoare și formula, mai întâi, ipoteza că, în vrăjitorie, ar exista urmele unei străvechi religii creștine a fertilității și a pământului în ipostaza sa agricolă. Întrunirile nocturne, despre care avem atâtea informații datorită povestirilor și proceselor, erau, în realitate, adunări ale adepților unei asemenea religii. Teza a fost susținută și de E. W. Peuckert[25] și, apoi, de A. Meyer[26] care și-a orientat cercetările asupra divinităților vegetației (Irodiada, Diana, Perchta, Holda etc.) care apar în documentele despre vrăjitoare, și care devin călăuze și regine ale cohortelor demonice, dar numai când cel mai vechi cult al pământului se transformă în vrăjitorie diabolică. A. Runeberg[27] ajungea și el destul de curând să susțină aceleași idei. C. Ginzburg, restrângând aria cercetării la o zonă istorico-geografică delimitată

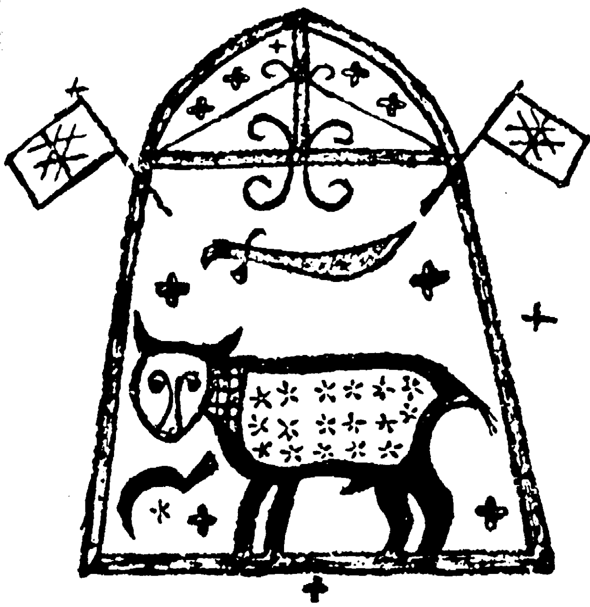
precis, o regiune din Friuli în care studiază procesele desfășurate în jurul anului 1570, a demonstrat într-un mod netăgăduit existența unui cult propriu-zis al fertilității, ai cărui adepți, numiți benandanti*, apar ca apărători, la origine, ai recoltelor și ai fertilității ogoarelor, transformându-se ulterior în vrăjitori. În același fel, adunările lor rituale devin Sabaturi diabolice. Faptele studiate de Ginzburg se proiectează, de fapt, asupra unei arii mult mai largi decât cea pe care el o cercetase în Friuli, pentru că sunt în legătură cu tradiții existente în Europa de nord, din Alsacia până în Asia, în Bavaria, Elveția, ajungând până în Lituania.

Dacă ipoteza unei origini existente în cultul agricol apare ca deosebit de sugestivă și, în prezent, beneficiază, datorită strădaniei lui Ginzburg, de o importantă atestare documentară, cercetările altor specialiști o consolidează clarificând valoarea mitologică a diferitelor figuri care se află la baza legendei întrunirii nocturne. În aceste figuri apare o evidentă fuziune între trăsăturile hipohtoniene și demonice și trăsăturile htoniene și agricole, conform unei ambivalențe care, de fapt, este tipică pentru multe divinități ale fertilității și ale abundenței. Din documentele existente se constată o identitate între figuri ca Diana, Irodiada, Holda, Perchta sau Perhta, care, deși fac parte din culturi diferite, prezintă, totuși, caracteristici comune. În sentințele pronunțate între 1385 și 1389 de Tribunalul Inchiziției din Milano, publicate de E. Verga[28] și studiate atent de Bonomo, credințele în aceste divinități, dacă nu în toate, cel puțin în unele dintre ele, nu sunt calificate încă drept diabolice, dar apar ca moștenire a cultelor păgâne. În depoziția din 26 mai 1390, acuzata mărturisește că a fost prezentă, încă din copilărie, la „jocul Dianei", *ad ludum Dianae,* numită și Irodiada, căreia i s-a închinat aplecându-și capul și spunând: „Bene stage, madonna Horiente". Într-un alt proces, acuzată fiind o oarecare Pierina de' Bugatis, se repetă informațiile asupra participării la jocul Dianei sau al Irodiadei, numită Oriente, care are puteri magice excepționale, din moment ce, cu bagheta sa, face să învie animalele ucise, îi învață pe oameni despre calitățile ierburilor, ghicește despre boli și furtuni, este conducătoarea asociației sale, așa cum Cristos este stăpânul lumii. În ce o privește pe Diana, este greu să descoperim în legendele medievale o legătură cu acele culte agrare. Diana-Hecate, divinitate tipică a morților și a răspântiilor, patroana magiei necromantice, a luminii lunare, face parte, în schimb, dintre divinitățile care călăuzesc șirurile de morți, vânătoarea în sălbăticie, oastea furioasă a pădurilor (*Wilde Jagd* din tradiția medievală) și, mai ales în formulările docte despre legenda vrăjitoarelor, poate căpăta și rolul de călăuză a cârdurilor de femei care participă la Sabat. Lipsește și în privința Irodiadei orice legătură atestată cu cultele agricole. Irodiada este fiica lui Irod, adică Salomeea însăși, confundată, de obicei, cu mama sa, căreia, în legenda medievală, îi poartă numele. Ea, dansatoare și vinovată de a fi cerut să-i fie adus pe o tipsie capul lui Ioan Botezătorul, devine tovarășa de vânătoare a Dianei. Este considerată totuna cu Holda și cu Pharailds din *Reinardus,* poem din secolul al XII-lea[29] și, conform legendei populare citate de Grimm[30], s-ar fi căit atunci când capul lui Ioan Botezătorul,

---

* benandanti – în limba italiană: oameni care călătoresc, vagabondează. (n. trad.)

aflat în fața ei, ar fi fost ridicat în aer de un vânt înfricoșător. Atât la Diana, cât și la Irodiada, lipsește, deci, tipologia mitologică agrară prin care s-ar adeveri cu certitudine teza în discuție. Cele două figuri dobândesc caracteristici agrare sau, mai mult sau mai puțin, legate de cultul fertilității, atunci când se confundă cu Holda și cu Perchta de la populațiile germanice. În numele de Abundia și Satia există semnificații care ne-ar permite să ne gândim la bogăție și la sațietate, provocate pe calea magiei, ele părând să aparțină unei etape mai vechi din evoluția credinței în zborul nocturn. Participantele la adunări își potolesc foamea, într-adevăr, la ospețe îmbelșugate și rătăcesc prin noapte ca să-și ia bucatele pregătite pentru ele prin casele oamenilor. Așa este și Perchta germanică: „Mulți oameni lasă de Bobotează, după cină, pâine și brânză, lapte, carne, ouă, vin, apă și alte alimente, precum și linguri, farfurii, pahare, cuțite și altele în vederea vizitei pe care urmează s-o facă Perchta cu alaiul său". La Holda sau Frau Holla, caracteristica ambivalentă (funcția htonian-demonică și funcția agrar-fecundantă) este mai evidentă, personajul definindu-se ca o căpetenie a alaiului de demoni și de cadavre care zboară prin aer, dar și ca o divinitate subterană a pământului și a abundenței. Procesul de îmbogățire a imaginii diabolice este, în această fază, deosebite de bine cunoscut. Vechiul Satana, din viziunea creștină și biblică, se întâlnește cu divinitățile htoniene ambigue ale pământului și capătă el însuși o ambiguitate fundamentală a abundenței și a bogăției, dar și a morții și a nopții. De fapt, tocmai în această tradiție a întrunirii nocturne se află una dintre sursele credinței despre demoni și ale încleștării în lupta cu ei și anume o foame milenară a săracilor și a oamenilor de la țară, aceștia căutându-și alinarea într-o lume pe dos, adversară a unei biserici a violenței și a celor sătui.



Posedare și exorcism



Faust în tradițiile engleză și germană, este exemplul de ființă care nu acceptă limitele condiției umane; refuzând să se resemneze și să respecte o ordine impusă, el se încredințează diavolului (stampă de Rembrandt).

Demonul în religiile posedării

Energia demonică se declanșează prin fenomene speciale care se manifestă la indivizii supuși posedării voluntare prin cult; aceasta este caracteristica religiilor posedării, adică acelea care au ca structură centrală starea de posesie a unei ființe umane de către o putere din afară.

M. Leiris a documentat și a examinat un fenomen șamanic important, existent la etiopienii din Gondar, adică într-un mediu cultural profund creștinizat. Este vorba despre un cult complicat apărut în jurul unei stări psihice maladive, *zâr,* la unele persoane și, apoi, provocat artificial.

În cultul acestor *zâr* se constată posedarea de către spirite a unor indivizi predispuși din punct de vedere psihic la aceasta. Unii dintre acești *zâr* sunt considerați ca fiind spirite ale vechilor magi: așa sunt, de exemplu, *zâr* feminine Sasitu, Enqwelal, Dira, care ar fi fiicele împăratului Yasu (1680–1704), mare *dabtara* și invocator al spiritelor, sau cele trei spirite Zaba Esrael, Zaba Dawit și Zaba Estofanos, fii ai regelui aksumit* Kaleb (sec. al VI-lea d.C.), care, ca „fii ai nopții", au domnit invizibili sub formă de *zâr,* în timp ce fratele lor, Gabra Masqual, „fiu al zilei", a domnit ca rege cu înfățișare umană. Alături de acești *zâr* considerați personaje istorice reale, mai există și alții, proveniți din lumea islamică, prezentă prin influențe puternice chiar și în acest mediu cultural creștin. Este vorba de *waleyo,* sfinți musulmani invocați împreună cu *zâr.*

Fenomenul *zâr* a pătruns în cult printr-o inițiere, aceasta nefiind supusă unor scheme de ceremonie prestabilite, ci constând din diferite procedee la care este supus bolnavul posedat de către vindecător, acesta având un rol fundamental pentru că are cu posedatul un raport permanent. Inițierea, înțeleasă în acest sens, urmărește să transfere fenomenul posesiei din planul naturii sale maladive, automate și involuntare, în planul dominației din partea voinței. În afară de aceasta, vindecătorul, în raportul său cu bolnavul, se situează pe poziția tipică a unui inițiat care îl instruiește pe neofit, aceasta deoarece crizele, diagnosticate, analizate și dirijate de el, se desfășoară conform unei simptomatologii cunoscute și repetate până la stereotipie care reclamă aceleași remedii și intervenții. Este adevărat și că mulți dintre aceia care devin pacienți ai vindecătorului nu sunt

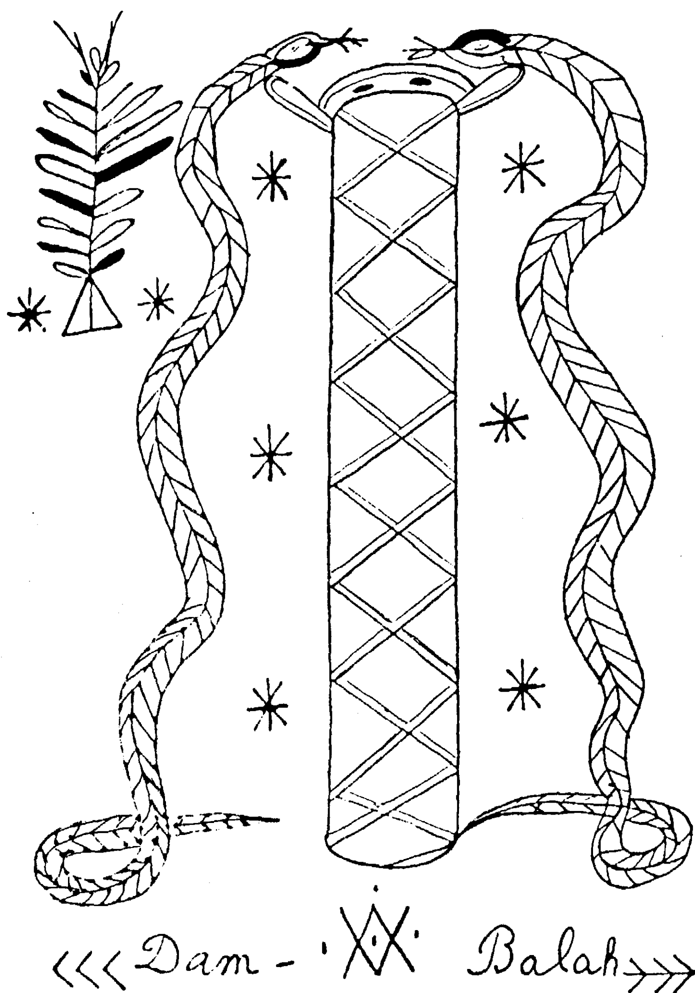
---

* Aksum – vechiul stat etiopian de la începutul creștinismului. (n. trad.)

posedați în adevăratul înțeles al cuvântului, ci mai degrabă bolnavi ce pun suferințele lor pe seama unor spirite rele care sunt prezente și acționează asupra lor. Se întâmplă în aceste cazuri ca adevăratele crize de posedare să poată fi constatate nu în cadrul bolii, ci abia după intervenția vindecătorului care, prin tehnicile sale o provoacă intenționat, pentru a putea localiza spiritul vinovat de producerea răului. În afară de aceste cazuri, rolul vindecătorului constă în educarea noului *zâr,* adică el îl învață pe pacient cum trebuie să execute corect *gurri,* cuvânt derivat din *agworra,* care denumește manifestările stereotipe și automatizate ale crizei de posedare, adică să mugească, să urle, să se vaiete plângând, să facă mișcări violente, să gâfâie. În plus, vindecătorul îl învață pe cel pe care îl inițiază cum să danseze și să execute anumite mișcări bruște, în așa fel încât să evite ca, în stare de transă, să se rănească sau să aibă dureri. *Gurri* devine astfel un procedeu tipic de provocare voluntară a transei prin care adeptul intră în legătură cu lumea spiritelor și, în primul rând, cu propriul său spirit-*zâr*. Misiunea vindecătorului nu se încheie aici, pentru că intervenția sa este neapărat necesară când neofitul ia parte pentru prima dată la o *wadaga,* ședința nocturnă în cursul căreia *zâr* sunt chemate prin cântece însoțite de zgomotul tobelor. Deseori, neofitul nu reușește să intre imediat în *gurri* și atunci vindecătorul va trebui să-l stimuleze, împingându-l ușor în umăr, lovindu-l cu picioarele, făcându-l să-și miște capul într-un anumit fel cu ajutorul unui bici înfășurat în jurul gâtului.

Vindecătorii și posedații aparțin unor confrerii care au multe dintre caracteristicile grupărilor inițiatice africane. Posedatul care dorește să aibă un cabinet de vindecător și să dobândească titlul de *bala-ganda,* „stăpân al adăpătorii", trebuie să fie, cel puțin în principiu, autorizat să facă aceasta de către un vindecător care este deja în funcțiune. În interiorul confreriilor se constituie o ierarhie care reflectă ordinea importanței diferiților *zâr,* aceasta având drept consecință faptul că poziția fiecărui membru al confreriei depinde de rangul pe care-l are propriul său *zâr* în lumea invizibilă. Fiecare posedat este considerat „calul" (*faras*) unui *zâr,* și, prin aceasta, se explică și titulatura „stăpân al adăpătorii" atribuită celui care are o casă de vindecare. Posedatul îi oferă *zâr*-ului său un sacrificiu de câștigare a bunăvoinței (*derqa*), în cursul căruia *zâr*-ul însuși, prin intermediul „calului" său, bea din sângele și mănâncă o parte din carnea animalului sacrificat. Rangul pe care îl dobândește în cadrul confreriei depinde și de un asemenea sacrificiu, el putând fi de mai multe feluri, atrăgând prin valoarea sa spirite de grade diferite. Astfel încât adeptul care „a intrat în *mora*", adică acela care a adus ca sacrificiu spiritelor un bou, o oaie sau o capră, având dreptul de a-și acoperi capul cu praporul (*mora*) scos din bruta animalului, va reuși să atragă un *zâr* de rang înalt, pe când un pacient care „a intrat în *sera*", adică nu a oferit pentru sacrificiu decât o găină, reușește să atragă doar un spirit de grad inferior. Obținând în felul acesta un *zâr,* acesta devine un fel de titlu distinctiv datorită căruia adeptul va fi recunoscut nu numai de către confrații săi, dar și de alte confrerii. Dobândirea unui *zâr* capătă, din acest motiv, caracteristicile unui ritual controlat care îl va învesti pentru totdeauna pe posedat. Ia naștere, în plus, un raport permanent de dependență în virtutea căruia posedatul va trebui să meargă din când în când să-și prezinte omagiile maestrului său vindecător, aducându-i ofrande, sau, dacă, nu poate face acest lucru, îl

Simbol voodoist (*vevé*) al zeului șarpe și Damballah-wedo (A. Métraux, *Le Vaudou haitien*, Paris, 1958).



va sluji o bucată de timp. Prin ceremonia de dobândire a unui *zâr*, șamanismul etiopian își dezvăluie artificiozitatea și își reduce aspectul originar al posedării la o tehnică de „inoculare" sau de „transfer" al spiritelor în corpul acelor persoane care sunt considerate „caii" lor. Vindecătorul îi oferă, în general, clientului său unul dintre spiritele care-l posedă pe el însuși, acestea fiind considerate în stare să-l protejeze pe pacient de spiritele mai turbulente. Cu alte cuvinte, el face ca în corpul pacientului să intre un *zâr* al unei alte persoane, contând pe faptul că acesta va fi pentru noul său „cal" mai puțin periculos decât pentru celălalt pacient. În cadrul confreriilor se recurge la un limbaj convențional secret. Novicii și neofiții de rang inferior trebuie să se exprime într-o amarică* stâlcită

* limba amarică – limbă semitică derivată din etiopiana veche, actualmente limbă oficială în Etiopia. (n. trad.)

care parcă imită o limbă a copiilor. Se recurge, în plus, la deformări intenționate ale unor cuvinte obișnuite, acestea căpătând înțelesuri speciale, și la mimică. În general, limbajul și posedarea, raportul dintre vindecător și pacient, transa provocată, ofrandele în scop de sacrificiu pentru *zâr* sunt, în totalitatea lor, elemente care, în opinia lui Leiris, fac din aceste confrerii, adevărate societăți secrete[1].

Manifestările exterioare ale posedării corespund în general perioadelor calendaristice în care relațiile sociale se intensifică și scad sau chiar dispar, în perioadele de acalmie și de activitate economică mai restrânsă. Bolnavul este tratat în zilele de sărbătoare, în special în prima zi a anului, în timp ce activitatea confreriilor se întrerupe aproape total în anotimpul ploilor, de la sfârșitul lui iunie până în septembrie. În această privință, în informația pe care Wolf Leslau o primea de la un indigen[2] se spune: „În general *zâr* atacă femeile, fetele și sclavele. Perioada în care ele sunt afectate este bine cunoscută: este perioada sărbătorii Crucii (27 septembrie). Este perioada de vreme frumoasă... În timpul ploilor, nu veți găsi nici o singură persoană, bărbat sau femeie care să fie posedată de *zâr*". Există, deci, o legătură strânsă între manifestările șamanice și activitatea socială a comunității. Frecvența posedărilor crește în momentele mai intense de încordare productivă sau de destindere cu ocazia sărbătorilor: fenomenul s-ar explica mai ales prin tendința celor posedați de a se manifesta în mod, să spunem, teatral, aceasta fiind cu putință doar cu ocazia adunării la un loc a mai multor persoane.

În documentul menționat de Wolf Leslau informatorul indigen, absolut sceptic în privința veridicității fenomenelor de posedare, declară că persoanele atacate sunt, în principal femeile. Cultul *zâr* ar fi ocazia în care femeile, în general obligate să trăiască izolate și sub controlul soților, se dezlănțuie în manifestări care le aduc în centrul atenției și într-o stare de libertate privilegiată pentru că este protejată religios: „Odată, în satul Tigré, femeile și tinerele din familiile mai înstărite nu ieșeau din casă singure. Ieșeau numai însoțite sau urmate de sclavi. Iată de ce nu aveau ocazia să se distreze... Când femeia posedată de *zâr* este într-o asemenea stare, se zice «*zâr* a luat-o!». Toți o ascultă și fac ceea ce vrea ea... Când se aruncă tămâie peste foc, inspiră fumul de tămâie și începe să danseze. Spunând «cineva este calul meu», se apleacă spre spate și cântă".

Momentele acestei posedări etiopiene prezintă multe analogii cu tipul de demonism posesiv creștin. Starea posedării este, într-adevăr, asemănătoare cu aceea a unei tensiuni sexuale: „*Zâr*, când coboară de pe calul său în *gurri*, este ca un soț care se împreunează trupește cu soția sa"[3]. Aceeași simptomatologie are aspecte bine cunoscute în cazurile diagnosticate drept posedare în varianta catolică. În *gurri*, pacientul apare ca inconștient, ca un cadavru stăpânit de *zâr*: „Dar femeia este un cal, nu simte absolut nimic; este un cadavru, sufletul său nu-și dă seama de nimic"[4]. Apare un aspect al diagnosticului care revine deseori în vrăjitoria occidentală, pentru că posedata are la început impresia că este bântuită de furnici sau de albine. În continuare, după ce cântecele *wadaga* au adus-o într-o stare de absență intelectuală și nervoasă, trece într-un stadiu în care este dominată total de *zâr*, cu o diminuare și, poate, o anulare a lucidității: „Când începe, năvălesc pe mine mii și mii de furnici roșii" sau „Când ne atacă din toate părțile, ca albinele, făcând *werrer, werrer*, mai suntem conștienți; dar după aceea, când ne face să ne ridicăm, când

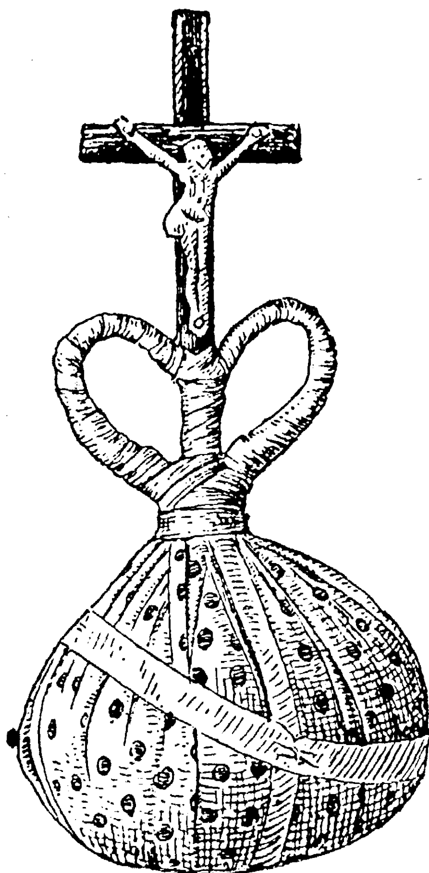
ne îndeamnă, nu simțim nimic"[5]. Cu toate acestea, observă Leiris, dacă o asemenea stare de inconștiență ar surveni într-o ceremonie *gurri,* nu ar trebui să se manifeste memoria celor trăite, care sunt întotdeauna povestite la persoana întâi: „plăcerea este ca și cum ne-am afla într-un palat al celor mari" sau: „Când el, stăpânul, se unge, atunci bate mai puternic. Este ca și cum el ar doborî totul înspre interior"[6]. Apare, în sfârșit, ca și în posedarea catolică, o simptomatologie epileptoidă: „Se spune că omul atacat de *zâr* face astfel când începe să fie posedat de acesta. La început, el deschide larg ochii, îi rotește și apoi se prăbușește. Atunci se spune «*zâr* l-a luat». Apoi, după ce și-a rotit ochii, încep să-i curgă balele și atunci se spune «zâr l-a luat»"[7].

Un mod asemănător de posedare de către spirite când benefice, când malefice, se întâlnește în religiile africane din Brazilia, care sunt rezultatul coexistenței sincretice între cultele africane de pe coasta occidentală, practicate de sclavii aduși aici, și cultele catolice. În Catimbò, în timpul nopții dintre sâmbătă și duminică, credincioșii așteaptă adunați împreună coborârea spiritelor. Spiritele se încarnează în conducătorul celor prezenți sau în oricare dintre cei de față, dând naștere unor fenomene de posedare și vindecând diferite boli. La terminarea ceremoniei, participanții beau *jurema,* o licoare extrasă din coaja, fructele și rădăcinile unui arbore din familia mimozaceelor. Trec astfel în starea halucinantă a lumii celor „Vrăjiți" (*Enchantés*). Catimbò sau Candomblé (în zona Bahia) este un ritual tipic șamanic pentru coborârea unui zeu în corpul credinciosului.

Întâmplări de acest fel există și la cultul Voodoorilor dahomeieni în zona Maranhao. Aici, Voodoonii, adică divinitățile de origine africană, nu mai coboară pe „caii" lor doar pentru plăcerea de „a coborî" și de a fi venerați, ci pentru a practica o posedare pozitivă în slujba omenirii suferinde. În schimb, elemente de posesie demonică pot fi găsite în regiunea dahomeiană din nordul Braziliei în care Voodoon s-au confundat cu mulți sfinți catolici, în special cu Sf. Sebastian și cu Sf. Barbara. Cultul a suferit puternice influențe din partea spiritismului european care practică posedarea prin mediumuri și evocarea sufletelor morților[8].

În cultul voodoo (vaudoo) haitian este evident amestecul dintre aparițiile demonice și negative și aparițiile benefice, într-un cadru mitic și cultic în care răul și binele se pot contopi în aceeași figură divină. *Loa,* adică „Misterele" și, în nordul insulei Haiti, „Sfinți" sau „Îngeri", sunt, la origine, divinitățile africane, în special dahomeiene, ale sclavilor aduși acolo în perioada comerțului cu sclavi, devenind apoi mai numeroase datorită apariției unor noi moșteniri, cea creștină și cea populară. Chiar și în clasificarea acestor *loa* apare dualismul etico-cosmic dintre rău și bine. *Loa radai (rada* este transcrierea numelor Allada, Arada, oraș din Dahomey) reflectă tradiția africană pură, sunt binevoitori, paterni, „mai blânzi" și amintesc de o tipologie oarecum asemănătoare cu cea a zeilor din Olimpul grecesc. *Loa petro,* însă, își trag numele de la un personaj istoric, Don Pedro, un negru spaniol prin naștere, care, conform unei informații din Saint-Méry, a întemeiat în 1768 un cult al dansului convulsiv-extatic, folosind praful de pușcă. Numele San Pedro ar fi fost dat, din motive încă neclarificate din punct de vedere istoric, unui trib african al cărui cult, răspândit în secolul al XVIII-lea, venera

Un *paquet*, talisman al voodooismului. Puterea sa este dată de simbolul unor Guedé, spirite ale morților (A. Métraux, *Le Vaudou haitien*).



patrimoniul religios originar. După o altă interpretare, *loa petro* nu ar fi divinități africane, ci ar aparține vechilor caraibi*. Oricare ar fi originea numelui lor, grupul de *loa petro* cuprinde numeroase divinități africane, acestea nefiind, în majoritatea lor, originare din Dahomey, precum și spiritele aborigene recent adoptate, cu nume creol. *Loa petro* se pare că ar aparține unei religiozități htoniene, cu putere magică, fecundatoare, periculoasă atunci când este abordată, colerică, violentă, deținătoare a unor bogății care pot fi obținute doar cu mare greutate. Opoziția dintre cele două categorii de bază, *rada* și *petro*, nu trebuie considerată ca dualism absolut, pentru că și *rada* pot acționa ca aducători neînduplecați de pedepse, iar *petro* pot fi îmbunați relativ ușor. În afară de aceasta, *rada* sunt privilegiați în ceremoniile de cult, în timp ce la *petro* se recurge doar după ce procedeele folosite în cultul *rada* s-au dovedit zadarnice. *Petro* sunt spirite *loa* cărora li se adresează vrăjitorii și toți cei predispuși la un contact înfricoșător cu o forță redutabilă.

---

* caraibi – amerindieni din familia de limbi cu același nume care trăiesc în Antile, în nordul Braziliei, Venezuela și Guyana. (n. trad.)

În cele mai importante reprezentări *rada* din panteonul voodooist apar acele aspecte teribile care constituie o caracteristică a demonismului. Zeul Legba al Dahomeyului, zămislitor și fecundator obscen, în esența sa protector și binevoitor, este reprezentat ca un bătrânel, purtând un sac plin în spate, cu mișcări încete, mergând în cârje, pentru că este șchiop, dar plin de o putere uriașă care se manifestă asupra persoanelor în care pătrunde. Agau, zeitate a cutremurelor, acestea fiind provocate de furia sa, recurge la posedări deosebit de violente și-i obligă pe cei care i se închină să imite bubuiturile tunetului și agitația furtunii. Erzulie, Erzulie Freda, Ezili-Freda-Dahomey, la origine aparținea unei familii de spirite rele de care, mai târziu, s-a despărțit total, devenind zeița dragostei. Guedé, Ghedé, sunt *loa* sau spirite ale morții, cu un rol secundar în ceremoniile de cult, au capacitatea de a le domina și a le îngroizi pe celelalte spirite datorită puterii înspăimântătoare pe care o au. Sunt caracterizate nu numai de teroarea pe care o provoacă, dar și printr-un adevărat cinism, pentru că, atunci când apar, sunt vesele și chiar comice. Prin intermediul celor pe care îi posedă, ele vorbesc nazal, deformând cu viclenie cuvintele, transformându-le sau reducându-le la expresii obscene (astfel, *lunettes,* „ochelari", devine *doubles lunettes,* „clitoris dublu"). Dansul lor preferat este *banda,* plin de mișcări obscene, violente sau lascive. Cei posedați de ele se manifestă ca într-un spectacol violent și fac adevărate tururi de forță la care posedații de celelalte *loa* nu reușesc niciodată să ajungă. Beau un amestec de douăzeci și unu de sortimente de suc de eucalipt excitant și, cu acest amestec, își spală și fața. În acest fel, Guedé au o natură ambivalentă, înspăimântătoare și, în același timp, ridicolă. Se travestesc de preferință în cadavru, cu vată în gură și în nări și poartă ochelari.

Métraux nu uită să-i menționeze pe aceia dintre *petro* care au devenit deosebit de importanți în viața de cult datorită puterii lor demonice. Printre *loa* care au primit numele de „diavoli", trebuie amintite numeroase Ezili: Ezili-jé-rouge (ochii roșii) canibală și capabilă să se transforme în vârcolac, cu soțul său Simbi-yandézo, și mai îngrozitor decât ea, Ezili mapyang, și ea cu ochi roșii și antropofagă, Ezili-coeur-noir, Ezili-bumba, Ezili-kokobe, Ezili-kanlikan, despre care, într-un cântec, se spune că mănâncă „porci cu două picioare" (bărbați). În cazul acestor *loa,* trebuie observat că numele lor provine dintr-un substantiv propriu din grupul *roda* (Ezili) și dintr-o poreclă diavolească sau negativă din grupul *petro.*

Marinette-bwa-chech, „Marinette cu brațele uscate", este un demon feminin care o servește în toate împrejurările pe vrăjitoarea *loa* cea rea, Kita, Kita-demembré. Emblema sa din lumea animală este cucuveaua, deoarece aceia care sunt posedați de ea își țin capul aplecat, membrele atârnând ca aripile păsărilor și văd cum degetele li se transformă în gheare. Marinette care, în opinia lui Deren, este cea mai de temut dintre divinitățile *petro,* este protectoarea femeilor transformate în vârcolaci, atunci când acestea o cheamă în ajutor. Rătăcește prin locurile neumblate din păduri. Cultul său nu este răspândit pe întregul teritoriul haitian, ci, în perioada în care Métraux și-a efectuat cercetările, era frecvent mai ales în regiunile de sud. Zeița, prin gura posedatei, își mărturisește toate crimele și înșiră numele persoanelor pe care le-a „devorat". Marinette este soția lui Ti-Jean-picior-uscat, „Unchiul Jean picior uscat", un omuleț îmbrăcat în

roșu care merge țopăind într-un singur picior și se cațără în vârful palmierilor pentru a se arunca de acolo asupra trecătorilor și a-i ucide atunci când îi este foame.

Din *loa petro* fac parte, în general, și figurile de origine creolă. Marele *loa* al regiunii Jacmel, Taureau-trois-graines, „Taur-trei-testicule", are o înfățișare înspăimântătoare și persoanele posedate de el sunt cuprinse de mania distrugerii, provocând mari pagube dacă nu sunt îmbunate cu ofrande constând din grăsime, pe care o mănâncă imediat. Chiar și Marassa, „Gemenii", care, în substanța lor, sunt *loa* binevoitori, sunt caracterizați printr-o energie colerică, violentă și răzbunătoare, fiind legați de ploaie și de furtună. Sunt considerați identici cu Sfinții Cosma și Damian, fii ai Sf. Nicolae și ai Sf. Clara. În cultul tradițional popular au o putere preponderent magică și periculoasă.

În Voodoou (Vaudou), componenta centrală a practicării religiei este posedarea care nu constituie, ca în alte religii, un fenomen periferic și ocazional. Toată mitologia, toată organizarea culturală, marele număr de variante de ceremonii se justifică, observă Deren, în scopul lor final care este provocarea stării de posedare. În credința haitiană, toți oamenii au câte două suflete: cel reprezentat de Gros-bon-ange, îngerul păzitor, umbra omului și conturul luminos care îl înconjoară; celălalt suflet este Ti-bon-ange, „Micul Înger Bun". Starea de posedare divină sau demonică presupune ca un *loa,* bun sau rău, „să coboare" în credincios mutându-l din capul lui pe Gros-bon-ange și înlocuindu-l cu el însuși pe toată durata crizei sau a transei. Îndepărtarea lui Gros-bon-ange se explică printr-o substituire a sufletului actualmente prezent în omul credincios cu un suflet divinizat, pozitiv sau negativ.

Credinciosul este cuprins de o agitație convulsivă și de tremurături, de amețeli și de o senzație de gol total, semne evidente ale „trecerii" și ale „transformării" sale, în sensul că el, golit de facultățile sale intelectuale și emoționale (Gros-bon-ange), devine învelișul fizic și purtătorul de cuvânt al acelui *loa* de care este posedat. *Loa* „urcă" sau „călărește" pe posedat, acesta devenind *chual,* „calul" său; și, în funcție de momentele de dans prin care se manifestă noua condiție, se va putea afirma că spiritul „dansează în capul calului său". O dată încheiată criza, foarte scurtă în cazul persoanelor care, în mod obișnuit, se supun acestor procedee, cel posedat intră în etapa următoare, de transă, când *loa,* acum prezent, vorbește, se exprimă și se mișcă prin intermediul „calului" său. Posedatul, atunci când iese din transă, nu-și amintește ce a făcut, a zis și a văzut sau, în cel mai bun caz, memoria i se limitează la starea convulsivă de la început. Caracteristica de bază a comportamentului persoanei posedate, încă din faza convulsivă inițială, este adaptarea sa la figura divină sau demonică a acelui *loa* care îl posedă.

Este greu să se depisteze în Voodoo limitele exacte dintre practica magică și cea religioasă, pentru că întregul context ritual apare, la nivel de religie oficială, încărcat de elemente magice. Cu toate acestea, trebuie să ne referim la practicarea magiei negre, întemeiată pe folosirea ilegală a patrimoniului mitologic și de ceremonial, de către preoții *hungan* care, abuzând de obiectele sacre pe care le au la dispoziție, sunt numiți *boko,* „vrăjitori", și considerați *hungan* care „slujesc cu amândouă mâinile", *sert des deux mains,* sau ca „oameni cu două fețe", *nègre mazimaza.* Magia, în sensul căutării

unei anumite puteri și ca practicare a vrăjitoriei, se reflectă mitologic în lumea spiritelor *petro,* opusă, așa cum s-a mai spus, celei a spiritelor *rada.* Patronul cel mare al descântecelor și al vrăjitoriei este Legba-petro, adică echivalentul violent, htonian, nefast al lui Legba-rado. El se mai numește și Maître-Carrefour, „stăpân al intersecțiilor de trei drumuri". Printre practicile de magie neagră se află îndrumarea sau expedierea morților (*envoi des morts, expéditions*), o tehnică prin care un om viu este încredințat unuia sau mai multor morți, printr-o vrajă care provoacă persoanei în cauză slăbire, hemoragie, scuipare de sânge și, în final, moartea. Morții sunt „trimiși" la Sf. Espedito printr-o formulă constrângătoare (în legătură cu *expédiez,* care este cererea adresată sfântului să „trimită" morții împotriva cuiva) pronunțată în fața unei imagini răsturnate a acestuia. În una dintre variantele cele mai des uzitate ale acestui procedeu, este necesar ca *boko* sau vrăjitorul să se asigure că se află în grațiile lui Baron-Samedi, care este stăpânul morților. El devine atunci posedat și, în timpul acestei stări, Baron-Samedi poruncește persoanei care a comandat să se facă vraja să îndeplinească anumite operațiuni rituale (să se ducă la miezul nopții în cimitir, să aducă o ofrandă de banane și de cartofi în fața crucii care îl reprezintă pe Baron-Samedi etc.). Bolile provocate de *expéditions* se tratează foarte greu.

Un alt aspect al demonismului vrăjitoresc îl constituie transformarea sufletului unui răposat în *zombi* (zombie), adică fantomă vie. Conform credinței populare, unii *hungan* care practică vrăjitoria sunt în stare să dea cadavrului o formă crepusculară de viață, transformându-l într-o creatură semivie, asemănătoare, prin capacități și prin sensibilitate, cu un idiot. *Zombi,* care acționează fără să fie conștient de condiția sa, este cu totul în mâinile stăpânului său, acesta putându-l determina să comită orice faptă, chiar și criminală. Când sunt cuprinși de teama că un răposat a fost transformat în *zombi,* cei din familie trec la o a doua ucidere a cadavrului, în general prin injectarea cu otravă, strangulare sau străpungerea tâmplelor cu un cui.

În sfârșit, *wanga* este numele dat tuturor obiectelor (chiar și la catolici, de exemplu anafura sfințită) care sunt folosite cu scopul de a provoca un rău. Multe *wanga* sunt special tratate și pregătite de către vrăjitori, mai ales ca să aducă boli[9].

La populația swahili din Insula Mafia, de pe coasta Tanzaniei, se petrece un fenomen asemănător cu cel constatat în cazul cultului *zâr* din Etiopia, deoarece posedarea devine o formă de afirmare și de revanșă socială a unei comunități marginalizate. În această societate puternic marcată de arabi, Pokomo reprezintă pătura africană exclusă din viața politică și culturală, care și-a găsit o compensație religioasă într-un cult spiritist foarte dezvoltat, exercitând astfel o puternică influență asupra celorlalți membri ai comunității. Posedarea se obține prin acțiunea unor spirite ale pământului și ale pădurii, denumite explicit chiar „diavoli" (*shaitani*), aducătoare de boli, operând prin posedări nemijlocite sau prin acțiunea malefică a vrăjitorilor. Bolile sunt tratate de către șamani care dețin controlul asupra spiritelor. Tot la Pokomo apare un cult al posedării feminine foarte asemănător celui etiopian. Femeile mai deosebite sunt supuse unor stări de posedare, datorită atacului unor spirite care vin de dincolo de mare și care le fac pe victime să vorbească limba arabă. I. M. Lewis observă: „Crizele provocate de ele sunt

exact la fel cu cele întâlnite în multe alte cazuri. În situația unui stress existent în familia obișnuită, femeile cedează la acțiunea acestor spirite care se implică în special în anumite stări ale ei, ca frigiditatea, sterilitatea și sarcina. Tratarea unor asemenea afecțiuni presupune cheltuieli importante din partea soțului și a familiei ducând în final la soluția inițierii în cultul posedării. Ritualul acestui cult are loc cu regularitate vinerea și este, o parodie a ritualurilor religioase islamice la care participă numai bărbații, prezența femeilor fiind interzisă"[10].

Din aceste exemple rezultă caracterul ambiguu al posedării demonice care se întemeiază și se confundă cu posedarea de către spirite pozitive și binevoitoare, asemănătoare, de exemplu entuziasmului cu care, la vechii greci, era practicată de către Pythia. Se întâmplă în unele cazuri ca demonii autori ai acestor posedări să fie divinități pozitive ale unor etnii învinse sau ale unor grupuri marginalizate. Este cazul tipic al polemicii creștine împotriva divinităților antice, transformate în demoni. Dar, caracterul contradictoriu și ambiguu al fenomenului reiese și din atribuirea unor aspecte terifiante și tulburătoare proprii, în toate cazurile, oricărei forme de posedare, fie ea divină sau diabolică.

Posedarea în tradiția occidentală

Un loc central în experiența raportului cu demonul și în relația pe care acesta o stabilește cu oamenii și cu animalele, îl ocupă, în gândirea catolică și creștină, fenomenul posedării care, din punct de vedere strict științific, este o manifestare schizoidă și delirantă, bolnavul simțind că „este dominat de...”, „este condus de...”, în așa fel încât forța străină dominantă determină o dezordine fizico-psihică în ce privește relația cu lumea reală și se instalează ca o idee fixă în mintea bolnavului. În cazul specific al demonologiei creștine, personajul posesiv este demonul, în nenumăratele sale reprezentări. Dar chiar și această posedare creștină, care-și are rădăcinile directe în tradiția mitologică a creștinismului, poate fi înțeleasă și explicată doar printr-o dezbatere pe multiple planuri. Posedarea este, într-adevăr, o stare specială individuală sau colectivă care apare ca invadare a spiritului sau a vieții omului de către niște realități stranii, reprezentate ca puteri impersonale sau personalizate (zei, demoni, spirite, dubluri ale morților, spirite din natură, spirite ale unor animale etc.). Caracteristica istorică a fenomenului constă în faptul că imaginea delirantă ce însoțește posedarea are întotdeauna o valoare culturală, fiind, adică, legată de cadrul mitic și cultural de care aparțin persoana sau grupul în cauză. Astfel că, un cadru analog, din punct de vedere al fenomenelor și al funcțiunilor, cu cel al multor etnii și tradiții religioase se dovedește a fi, din când în când, un complex de elemente determinate cultural; în acest sens, posedarea creștină nu se putea, deci, să nu-l aibă pe diavol în centrul său.

Între posedare și extaz, deseori manifestate în paralel sau chiar confundându-se, trebuie făcute unele distincții precise. Extazul este, în cel mai pur înțeles al noțiunii, o evadare a unei persoane din sufletul propriu, din spirit, din viața de toate zilele, sub forma unor trăiri foarte variate care s-ar putea încadra în ideea de „călătorie a sufletului” către cer și către figurile divine sau către lumea subpământeană cu figurile ei infernale; alteori aceste trăiri sunt simple peregrinări și deplasări ale sufletului sau realizarea unui raport de unire cu o divinitate personificată, așa cum se întâmplă în șamanism și în comportamentele mistice religioase. Corpul fizic al celui căzut în extaz, ca să recurgem la o expresie care definește concret starea extactică, „rămâne gol”, este „golit”, este lipsit de simțul vieții, ca și cum, pentru un timp, ar fi mort. Această caracterizare specifică a extazului se referă și la simptomele fiziologice ale extaticului care, în timp ce sufletul



Faust, aflat în cercul magic, îl cheamă pe demon (C. Marlowe, *Faustus,* Londra, 1631).

său „călătorește" sau realizează acea contopire cu divinitatea, rămâne nemișcat, într-o rigiditate ce amintește de catalepsie.

În timpul unei posedări, însă, corpul fizic este ocupat de o altă realitate, de manifestarea unei puteri, aceasta putând duce la reacții fiziologice violente, agitație, paroxisme, până când posedatul intră într-o stare de imobilitate care nu este, ca în cazul extazului, absență, catalepsie sau moarte aparentă. În această imobilitate, atunci când se ajunge la ea, prezența străină acționează, vorbește, își face simțită prezența, se mișcă prin intermediul structurilor fiziologice ale individului posedat. În fapt, extazul este o „înălțare a sufletului", o ieșire a sufletului din sine, pe când posedarea este „o coborâre a puterii", pozitive sau negative, în suflet. La drept vorbind, confuzia pe care o fac mulți cercetători între extaz și posedare își are originea în faptul că aceste două fenomene se referă la un nivel anormal al trăirilor, neexistând despre ele decât documente foarte vagi și folosind, de obicei, o terminologie aproximativă. Pe de altă parte, ele se desfășoară deseori în paralel, implicând aceeași personalitate religioasă sau același mediu cultural, uneori chiar interferându-se profund. De exemplu, în unele cazuri, posedarea ca ocupare a sufletului de către o putere prezentă se manifestă

inițial prin forme de extaz, de „golire" a individualității fizice, pentru a se crea spațiul care va trebui ocupat de forța exterioară. De multe ori când, referindu-ne la unele culturi arhaice și primitive, vorbim despre „fuga sufletului" sau despre „răpirea sufletului" ca simptome după care urmează boala, debilitatea sau moartea, putem presupune apariția unei stări de „absență" paraextatică a personalității, ceea ce face posibilă intrarea demonului sau a unor substanțe care provoacă boala. Și în fenomenele tipic extatice, cum este cel șamanic, care apar ca bazate pe o mitologie precisă a „ieșirii sufletului" și a călătoriei lui pe căi cosmice, se poate întâmpla, și chiar deseori, ca șamanul extatic să se comporte ca un adevărat posedat. Conform cadrului mitico-ritual propriu formelor de șamanism pur, el își transferă, grație unei tehnici speciale de controlare a propriilor aptitudini extatice, propriul suflet în afara sa, într-o altă lume și, la întoarcerea din această călătorie, vorbește despre trăirile sale. Dar se mai întâmplă și ca, pe parcursul extazului șamanic, el să înceapă pe neașteptate să vorbească, să se miște, să transmită revelații și să se comporte, deci, ca în cazul posedării prin care este dovedită prezența în corpul lui fizic a unei forțe din afară.

Aceste trăsături generale ale posedării pot fi constatate imediat în fenomenul respectiv așa cum se prezintă el în tradiția catolică. Într-adevăr, prezența atât de frecventă a demonului în om este concepută, pe planul tipologiei, ca o ocupare a corpului și a sufletului victimei. Contribuția unui element extatico-demonic apare, în schimb, în zborul vrăjitoarelor, prin care demonul le ridică în aer pe adeptele sale pentru a le duce la Sabat, acesta fiind o metaforă pentru a sugera golirea de sine. În rest, teologia catolică se referă frecvent și la false extazuri sau la extazuri demonice care, ca o copie negativă a extazului sfinților, reprezintă varianta diabolică a acestuia.

Se pot distinge două forme de bază ale posedării, existente și în catolicism. Posedarea individuală sau colectivă de către puteri negative, care dau naștere răului, bolii și morții, a căpătat numele de „invadare" sau posedare negativă. În formele de magie neagră și de vrăjitorie se întâlnesc cazuri de folosire ca atare, în scop ritual și de cult, a unor procedee de posedare negativă. Vrăjitoarea sau vrăjitorul sunt în mod ocazional posedați de o putere demonică sau diavolească, dar pot să realizeze și după propria lor dorință experiența posedării, adică să provoace ei înșiși intrarea în corpul lor sau al altora a unui anumit diavol. În rest, posedarea negativă sau invadarea se raportează la ideologiile dualiste și demonologice care presupun o agresivitate permanentă din partea spiritelor răului și devin, în special, cauza bolilor. Împotriva acestei forme de posedare acționează posedarea pozitivă, culturală, definită ca „entuziasm, exaltare" care apare printr-un contact extatic cu divinitatea sau prin coborârea divinității în ființa celui cuprins de extaz. Acesta este tipul de posedare-exaltare binecunoscut în tradiția clasică prin cultul lui Dyonisos, al Sibilelor sau al Misterelor lui Sabatius*, toate acestea fiind forme considerate de apologeții creștini,

---

* Sabatius (Sabasios) – zeu traco-frigian al vegetației, înrudit cu Dyonisos și, în coloniile iudaice din Asia Mică, considerat zeu al armatelor, Sabaoth. (n. trad.)

adversari ai anticilor, lipsite de semnificații pozitive și tratate ca posedări diabolice. În tradiția creștină, posedarea-exaltare este frecvent atestată prin cultele extatice și carismatice, ortodoxe și heterodoxe care, încă din primele secole de istorie a Bisericii, presupun o invadare a credinciosului de către Sfântul Duh (Spiritul Sfânt). În prezent, această tradiție a fost preluată de penticostali*.



* penticostali – grupare de creștini protestanți care încearcă să reproducă printr-o viață plină de sfințenie înălțarea spirituală a Apostolilor prin momentul Rusaliilor, denumit și „Cincizecime", adică a cincizecea zi după Înviere, când Duhul Sfânt a coborât în mijlocul Apostolilor, această dată fiind considerată începutul extinderii puterii bisericii. (n. trad.)

Exorcismul catolic ca terapie antidemonică prin sfințire

Din cercetarea amănunțită efectuată de A. Franz pe tema exorcismelor[1], rezultă că în epoca patristică, dar din surse cu certitudine evanghelice (referitoare la Isus ca exorcist), această practică apare pentru prima dată, inclusă în slujba de botez, la începutul secolului al III-lea și se aplică la început în cazul botezului catehumenilor adulți, trecând apoi și la copii. Tradiția creștină creează astfel o teologie și un sistem ritual care exprimă o prezență ereditară a demonului în om, considerată ca o moștenire a ispitei originare.

În același timp, tot pe baza evangheliei, vindecarea celor posedați de demon reprezenta, în vechea biserică, un har pe care, după cum ne informează deseori patristica[2] îl posedau mulți creștini. Mai mult, numai creștinii pot porunci, în numele lui Cristos, demonilor să-i elibereze pe cei posedați de ei: „demonii, prin descântarea în numele singurului Dumnezeu adevărat, în ciuda voinței lor, sunt cuprinși de spaimă și se îndepărtează imediat sau dispar treptat, după cum contribuie la aceasta și credința pacientului sau harul celui care vindecă”[3].

Această acțiune era îndreptată nu numai împotriva demonilor, în sens strict, recunoscuți prin intermediul Evangheliei, dar și împotriva divinităților păgâne, considerate ca formă de înscenare a acestor demoni. Cu toate acestea, din epoca patristică lipsesc formule propriu-zise de exorcism oficial și se poate presupune că, în cadrul comunității, acestea nu erau stabilite și exorcistul avea libertatea să le compună și să le folosească după cum credea de cuviință. Invocarea lui Cristos constituia, după mărturiile patristice, metoda cel mai des folosită în exorcism. Mai târziu, numele invocate sunt mai numeroase deoarece apar cele ale patriarhilor din Vechiul Testament (Avraam, Isaac, Iov; mai ales în formula „Dumnezeul lui Avraam”), cele ebraice, Sabaoth și Adonai și ale îngerilor Mihail, Gavriil, Rafael. În paralel, pe lângă rostirea formulei, apare și gestica, exorcistul întărind eficacitatea acțiunii sale prin semnul crucii și prin suflarea asupra pacientului.

Lactanțiu chiar spune: „Cât despre felul în care îi înspăimântă pe demoni acest semn al crucii, aceasta o știu foarte bine aceia care i-au văzut fugind din corpul celui



Sfântul Filippo Neri a fost un celebru exorcist din secolul al XVI-lea, înfățișat într-o stampă populară călcându-l în picioare pe demon.

posedat de fiecare dată când au fost descântaţi în numele lui Cristos"[4]. Despre *afflatus* (suflare), folosită ca metodă de vindecare prin exorcizare, avem referiri ale lui Tertulian[5] şi ale lui Dionis din Alexandria, menţionate de Eusebius[6]. Soluţia postului şi a penitenţei care ajută la eliberarea de demoni apare în acelaşi timp, pe baza poruncii evanghelice „Acest neam de demoni cu nimic nu poate ieşi, decât numai cu rugăciune şi cu post"[7]. În Evul Mediu exorcismul capătă o importanţă deosebită atât din cauza complexităţii stărilor de boală atribuite invaziei diavolilor, cât şi datorită fenomenelor frecvente de isterie colectivă şi de presupuse invadări. Hagiografia latină occidentală a consemnat nenumărate exemple de exorcizări practicate de sfinţi, călugări, femei sfinte şi, în cadrul acestor exemple, apar primele formule, încă neoficiale. Pentru secolele V-XII, Franz ne oferă un important număr de metode exorciste care iau naştere, din când în când, din acţiunea preoţilor, din practicarea ascezei sau din iniţiativele antidemonice ale altor membri ai clerului. În secolul al X-lea, de altfel, avem primele informaţii despre o slujbă exorcistă destinată celor bolnavi şi posedaţilor. În *Codex Vindobonensis Palatinus 1888,* aflat la Hofbibliotek din Viena, se spune: „Când o persoană asaltată de diavol se prezintă la preot, acesta să facă asupra ei trei scurte rugăciuni pentru alungarea demonului. Să-i poruncească să iasă din biserică şi să-şi lepede hainele într-un loc ascuns. Să spună o litanie. Să binecuvânteze sarea şi apa. S-o îmbrace cu alte haine, stropite cu agheasmă, şi s-o ducă lângă altar, unde să rămână fără să mănânce nimic până la ora trei după-amiază. Preotul să ţină pentru cel posedat de demon slujba liturghiei; omul să fie supus penitenţei timp de şapte zile şi să rămână împreună cu preotul în cea de-a cincisprezecea zi, mâncând doar pâine şi sare, şi, dacă preotul îi va da voie, peşte şi legume, după ce va fi binecuvântat sarea şi apa... Şi până în cea de-a cincisprezecea zi să nu se apropie de nevastă, şi dacă este vorba de o femeie, să nu se apropie de soţul ei. Şi, timp de un an întreg, să nu mănânce pâine făcută duminica, carne de animal tăiat duminica şi nici bere proaspătă preparată duminica şi să nu mănânce şi să nu bea nimic cald cât timp va trăi ".

Formule lungi de exorcism, făcând parte din liturghii, referitoare la secolele al VI-lea şi al VII-lea, găsim în *Missale Gallicanum Vetus*[8]; pentru secolul al IX-lea, în *Codicele 15* al Bibliotecii Capitoline a domului din Köln[9]; în *Codex Monacense Latinus 17 027*[10]. Un întreg *Ordo celebrandus super eum, qui a spiritu immundo vexatur,* de la jumătatea secolului al XI-lea, se află în *Liber Ordinum* din Silos[11].

Formulele folosite în exorcism erau construite după o schemă mai mult sau mai puţin fixă. Conţineau o invocare a numelor considerate puternice, o somaţie adresată demonului de a părăsi victima, o indicare a diferitelor părţi ale corpului care se presupunea că sunt atacate şi, în unele cazuri, referirea la fragmente din Evanghelie descriind exorcizări înfăptuite de Isus sau de sfinţi. Aşa este, de exemplu, un descântec medieval care făcea parte din *orationes contra demoniacum*[12]. Textul este deosebit de neclar deoarece datează dintr-o epocă în care a fost transcris după tradiţiile orale existente atunci, într-o latină deformată şi plină de barbarisme. Preotul exorcizant, în numele lui Isus şi al Sfintei Treimi, somează diavolul să iasă din sufletul şi corpul posedatului. Din această poruncă, în dorinţa de a include toate membrele, organele şi

caracteristicile persoanei în cauză, se adresează capului, părului, ochilor, timpanelor, respirației, gingiilor, genunchilor și așa mai departe, până la sămânță, boașe, vezică, anus, urină, sudoare și fecale. Este invocat și textul evanghelic: „Prin puterea lui, să te scoată afară și să te oblige să ieși împreună cu tot ce ai tulburat. El este acela care i-a pus pe fugă pe cei șapte demoni ai Mariei din Magdala. El a nimicit împărăția morții și i-a scos de sub puterea ei pe aleșii săi. El însuși este stăpânul tuturor virtuților, el este regele gloriei care s-a născut din cuvântul Tatălui, înainte de Lucifer". Texte de acest fel, foarte numeroase, exprimă și păstrează procedeele antidemonice de factură creștină. Demonul, cel puțin în faza medievală, apare ca o persoană reală care, prin șiretenie, reușește să se înstăpânească peste fiecare dintre membrele corpului omenesc, răpindu-le destinația și funcțiunile naturale. În realitate, de la sfârșitul Evului Mediu și până în pragul epocii contemporane, motivul demonic capătă, în lumea creștină, valoarea unei tematici prin care se exprimă un conflict cu realitatea, sentimentul unei vinovății și teama de păcat și de ispită, pe fondul pierderii celor mai autentice valori ale doctrinei evanghelice. Unei culturi pline de contradicții, devenită deseori o căutare hedonistă a plăcerilor mondene sau dispersată în violențe și în războaie, iconografia religioasă populară îi oferea, în acest timp, tabloul mântuirii unor reprezentări materiale, fără a mai propune o izbăvire și o împăcare întru Dumnezeu prin intermediul iubirii, ci amenințătoarea prezență a unei puteri diabolice care cotropea lumea și corpul uman prin apariții fantastice.

Din punct de vedere strict al tipologiei istorico-religioase, exorcismul poate fi definit ca un ritual defensiv și protector, rafinat magic, prin care persoanele și obiectele sunt ferite de situațiile negative apărute uneori în calea împlinirii aspirațiilor vitale. Creștinismul l-a moștenit ca denumire tehnică a tradiției clasice târzii, din grecescul *exorkizo* „a face să jure pe cinevea", „a conjura", corespunzând etimologic latinescului *adiuratio* sau, în limba italiană, *scongiuro*. Spre deosebire de binecuvântare, care apără o persoană sau un lucru de o eventuală apariție a unor situații negative, și spre deosebire de blestem, care este destinat să aducă asupra persoanei sau lucrului asemenea situații, exorcismul acționează întotdeauna în momentul în care apar răul și crizele existente, percepute ca reale și actuale.

Exorcismul acționează, așadar, atunci când apar anumite situații în existența oamenilor (boli, impotență sexuală, sterilitate, nenorociri, pericol de moarte, pierderea averii din cauza unor evenimente nefavorabile), la animale (moarte în masă, anomalii de creștere și de reproducere, productivitate scăzută, acțiune negativă provocată de animale cu caracteristici demonice), sau la lucruri neînsuflețite (situații care împiedică un beneficiu de pe urma lor, poluarea pământului, a focului, a apei, a aerului, aspecte negative legate de arbori, râuri, mare, alte cursuri de apă, alimente, băuturi). Exemplul cel mai pregnant pentru o asemenea percepere negativă a realității umane și din natură ne este dat chiar de tehnica exorcistă medievală în care o serie largă de exorcisme-binecuvântări îndreptate asupra fenomenelor atmosferice (ploaie, furtună, timp urât provocat de demoni), animalelor, pâinii, vinului, alimentelor în general, construcțiilor noi etc., pornesc de la prezumția că în aceste lucruri reale ar fi prezentă *per naturam*

forţa demonică. De exemplu, în unul dintre cele mai frecvente exorcisme ale apei, „fiinţa apei" este eliberată de o asemenea forţă prin formula: „Te descânt, oh fiinţă a apei, în numele Tatălui atotputernic şi în numele lui Isus Cristos, fiul său, pentru ca toate spiritele necurate şi orice invadare a ta de către Satana să fie îndepărtate şi alungate de la tine, pentru ca tu să fii o apă binecuvântată în stare să alungi toate bolile animalelor şi toată invidia celor răi şi orice apariţie a Duşmanului şi pentru ca tu să-l poţi nimici pe acest Duşman"[13]. Cât priveşte utilizarea actuală a acestei străvechi formule magice, dispoziţiile autorităţii ecleziastice referitoare la exorcisme apar în *Rituale Romanum* din 1614, la titlul XII (*De exorcizandis obsessis a daemonio*) şi repetate în canoanele 1151–1153 din *Codicele de drept canonic* din 1917.

Asupra acestor ritualuri trebuie să facem o ultimă observaţie. În catolicism, ca şi în multe alte religii, invadarea diabolică este raportată şi material la corpul fizic; apar în acest fel, exorcisme care, alături de formulele din vechile liturghii, adăugau alte operaţiuni destinate eliberării corpului invadat. În 1608 apare datorită lui Lazarus Zetzner, din Köln, marea antologie *Thesaurus Exorcismorum atque Conjurationum Terribilium,* şi, în cele 1272 de pagini ale lucrării sunt reunite *Practica exorcistica* a franciscanului Valerio Polydorus din Padova, *Dispersio Daemonum,* de acelaşi autor, *Flagellum Daemonum* şi *Fustis Daemonum* ale călugărului minorit Girolamo Menghi, *Complementum artis exorcisticae* a călugărului Zaccaria Visconti, *Fuga Satanae* de Pietro Antonio Stampa, preot. În unele dintre aceste scrieri, separaţia între doctrina exorcistă a Bisericii catolice şi procedeele magico-populare şi ocultiste de medicină este foarte vagă, din moment ce autorii, străduindu-se să furnizeze mijloace terapeutice şi antidemonice cât mai eficiente, au recurs la cele mai variate surse, acestea fiind străine de tradiţia canonică medievală. Polydorus, în partea a doua a *Practicii exorciste,* oferă o serie de reţete sau „aplicabile" în care sunt prescrise medicamente speciale, a căror eficienţă trebuie stimulată din când în când prin recitarea unor formule. Aplicabilul III asigură apărarea împotriva atacurilor vrăjitorilor şi ale diavolilor, sfătuindu-i pe credincioşi să poarte la ei o rămurică de ceapă marină, exorcizată în prealabil şi binecuvântată cu agheasmă. În marea varietate a prescripţiilor, aplicabilul IV recomandă, pentru ca diavolii să fie alungaţi, să se poarte la gât o hârtie cu o inscripţie de binecuvântare. Aplicabilul XIII recomandă să se poarte o tulpină de virnant (*Ruta graveolens*) şi s-o miroasă, această plantă fiind considerată în popor un leac eficace împotriva demonului. Aplicabilul XV dă o soluţie amănunţită pentru producerea unei „fumegări intense care să-l nimicească pe diavol şi să risipească blestemul" şi ea conţine galban (răşină extrasă din planta *Ferula Galbanifera*), sulf, o altă răşină (extrasă din *aerel-Ferula Asafoetida*), virnant şi remf (*Aristolochia Clematitis*). În partea a doua, *Dispersio Daemonum* se compune din cincisprezece aplicabile, formate şi ele dintr-o reţetă, un descântec şi o rugăciune precum şi din recomandări privind uleiul cu care se pregăteşte mâncarea celui posedat, pâinea, carnea de miel, vinul, apa de băut, siropuri pentru risipirea blestemului, un vomitiv pentru a elimina obiectele purtătoare ale blestemului, alte trei vomitive în acelaşi scop, un tonifiant pentru stomac după vomitare. Mai lungă şi mai caracteristică decât toate este cura prescrisă „împotriva

Je promais en sortant du corps de cete creature de luy faire vne fante au desous du cœur de la longeur dune epingle ensemble a la chemisse corps de cote et stame laquelle fante sera sanglante et ce demain vintiesme de may a sinq heures apres midi iour de samedi et promet aussi que gresil et amand feront aussi leur ouverture en la mesme maniere quoy que plus petite et approuve ce que leuiatan behemot et beherie ont promis de faire avec leur compagnons pour signe de leur sortie sur ce registre en leglisse de ste croix fait 19 may 1629

Asmodee

Pact semnat cu arhidiavolul Asmodeu într-un manuscris din 1729 (Paris, Biblioteca Națională).

freneziei produse de blestem și de acțiunea diavolului", care cuprinde cinci rețete pentru efectuarea unei clisme în cinci zile neîntrerupt și o rețetă pentru un medicament, cu binecuvântările și exorcismele necesare fiecărei substanțe componente.

Menghi, perfecționând tehnicile menționate prin combinarea liturghiei cu prepararea leacurilor din plante, adaugă și unele procedee specifice la care preotul va recurge de fiecare dată când va fi chemat pentru a elibera un om de sub stăpânirea diavolului. Conform primului exorcism din *Flagellum Daemonum,* valabil pentru toate celelalte, preotul exorcizator, după spovedanie și după un post de trei zile, îl va însoți pe cel posedat de diavoli în fața altarului și aici va executa diferite ritualuri: rugăciuni însoțite de semnul crucii, așezarea etolei înnodate de trei ori la gâtul persoanei în cauză, punerea mâinilor pe capul acestuia, rostirea unor litanii, stropirea cu agheasmă, exorcisme prin întrebări, invocații și somații adresate posedatului, afumări, introducerea de tulpini de ruta în nările lui, ocări antidemonice, ardere de imagini ale diavolului desenate pe hârtie, stoarcerea de la demon a unor declarații de supunere. Pentru „amenințarea cu arderea prin foc a figurii demonului", exorcistul conturează pe o foaie de hârtie imaginea demonului care-l asuprește pe posedat, menționând și numele acestuia. Cu *promissum diaboli* exorcistul reușește ca demonul

somat să se oblige, prin gura celui posedat, să facă tot ceea ce îi va porunci preotul și să-l lase liber pe cel exorcizat, punându-i drept chezași pe Lucifer și pe toți cei care-l slujesc, și, dacă nu se va ține de cuvânt, să se abată asupra lui toate furiile și pedepsele iadului.





Demoni, furtuni și animale diabolice



Pentru a se apăra de furtunile provocate de demonii aerului, după tradiția medievală a tempestarilor, speranța oamenilor de rând se îndreaptă spre protecția sfinților care îndepărtează fulgerele și grindina, cum este Sfântul Vincenzo Ferrer, (gravură de De Magistris, 1830, Colecția Bertarelli, Milano).

Diavolul aducător de furtuni și inamic al țăranilor

În lunga și bogat ilustrata tradiție apărută în jurul puterii demonului de a provoca dezastre și pierderi în viața economică a comunităților rurale, iese în evidență dinamica prin care fantasma diavolească este pusă în relație cu situații specifice ale existenței umane, atribuindu-i-se elemente perturbatoare și reprezentând în acest fel negativitatea în cadrul diferitelor culturi. Credința că zona aeriană dintre cer și pământ s-ar afla sub dominația geniilor rele sau a spiritelor malefice din atmosferă este foarte veche și contribuie la explicarea fenomenelor negative opuse celor pozitive reprezentate de ploaia aducătoare de fecunditate și de lumina solară. Apostolul Pavel, influențat de scrierile despre meteorologie apărute în perioada târzie a antichității, se referă explicit, în *Epistola către Efeseni*[1], la spiritele răufăcătoare ale aerului cu care trebuie să se lupte creștinul. Credința se consolidează și se perpetuează în întreaga patristică, de la Origene la Augustin, se transmite în Evul Mediu și în epoca modernă, ajungând până în vremurile noastre. Acești demoni aerieni sunt deosebit de periculoși deoarece se află la originea molimelor, a secetelor, a bolilor, după cum spune Origene[2]. Sunt cârduri întregi care rătăcesc peste tot și acționează împotriva speței umane: „Atmosfera este populată din belșug de multe spirite, aflate între cer și pământ, și ele nu sunt pașnice și nici leneșe, astfel încât este un noroc că providența divină le-a ascuns și le-a îndepărtat de privirea umană", scrie Cassian[3]. Trecând printr-o lungă serie de teologi care confirmă această credință, se ajunge la definiția dată de Toma din Aquino[4], conform căreia Domnul le-a hărăzit demonilor două reședințe, iadul pentru a fi pedepsiți și aerul pentru a-i pune la încercare pe oameni: „*daemones in hoc aere caliginoso sunt ad nostrum exercitium*". Pe de altă parte, legislația canonică este obligată foarte curând să ia în seamă această problemă. Sinodul de la Braga din 563 îi anatemizează pe aceia care cred că diavolul poate provoca, prin puterea sa, tunete, furtună și secetă și există pedepse care recurg la legislația barbară, de exemplu la *Lex Visigothorum*[5].

Peste aceste clasificări demonologice foarte vechi se suprapune, în secolul al XI-lea, credința în vrăjitoare și vrăjitori care, în cârdășie cu demonul, provoacă răul din atmosferă. Textul cel mai important, care, cu siguranță, reflectă superstiții larg răspândite, este *Liber contra insulsam opinionem de grandine et tonitruis* elaborat de Agobard, episcop de Lyon în jurul anului 840. Agobard exclude posibilitatea ca demonii și tempestarii să

poată acționa prin propriile lor forțe. Cu toate acestea, el ne informează că în dioceza sa se credea că vrăjitoarele ar traversa cerul cu ajutorul unei corăbii venite dintr-un ținut numit Magonia. De pe această navă ar fi căzut odată trei bărbați și o femeie, episcopul scăpându-i de furia mulțimii care voia să-i omoare cu pietre. Agobard este de părere că numai Dumnezeu are putere asupra fenomenelor meteorologice și că atunci când, prin intermediul îngerilor, trimite nenorocirea asupra pământenilor sau când diavolul provoacă grindina și furtunile, aceasta se întâmplă „*per praeceptum dei*".

Marii teologi, în schimb, vor susține că demonul, prin natura sa intrinsecă, este capabil să producă grindină, furtună, vânt, focuri cerești, tunete, nu prin lucrare obișnuită, ci artificial, și pe baza unei asemenea doctrine justifică acuzațiile aduse vrăjitoarelor.

În cadrul acestor păreri, este prezentă și ceea ce se poate numi cultura populară medievală. Este evident că povestea cu Magonia și cu corabia care traversează cerul aparține fanteziei mulțimilor și nu speculației teologice. Aceeași valoare o are și un document prin care Burkhardt din Worms descrie un ritual țărănesc german al vrăjitoarelor cu scopul de a provoca ploaia: un cortegiu de femei ducea o tânără virgină goală în afara orașului ca să caute un fir de măselariță (*Hyoscyamus niger*) pe care, atunci când o găsea, fata trebuia s-o smulgă din pământ ajutându-se de degetul mic de la mâna dreaptă. Femeile o însoțeau pe fată la râu și o stropeau cu apă cu ramuri înfrunzite; un asemenea ritual se pare că ar fi provocat, ca un adevărat *rain-making,* o cădere magică a ploii[6]. Este evident și faptul că raportul cu atmosfera era ambiguu pentru că pe de o parte se definea ca un act de vrăjitorie malefică, iar pe de alta ca magie fecundatoare. Același Burkhardt trage dintr-un document german referitor la penitențe (așa-numitul *Corrector* sau *Medicus*), un fragment din interogatoriul luat unui tempestar: „Ai crezut vreodată sau ai participat la acea înșelătorie conform căreia vrăjitorii și cei care pretind că provoacă furtunile pot, datorită vrăjilor diavolești, să stârnească vijeliile și să sucească mințile oamenilor? Dacă ai crezut sau dacă ai participat la așa ceva, vei face un an de penitență la sărbătorile religioase oficiale"[7].

Deosebit de interesantă, datorită referirilor la credințele populare din acea vreme, este o informație din *Malleus Maleficarum* de J. Sprenger[8]. Călugărul dominican vrea să ofere remediile împotriva demonismului care provoacă furtunile și scrie că, pentru a îndepărta fenomenele meteorologice dăunătoare, trebuie să se arunce în foc trei boabe de grindină, să se ceară ajutorul Sfintei Treimi, să se spună Tatăl Nostru, rugăciunea Sfânta Maria, primul verset din Evanghelia lui Ioan și, în final, să se facă semnul crucii înainte, înapoi și înspre toate punctele cardinale. Vrăjitoarele, interogate de Sprenger, știu că furtunile provocate de ele pot fi potolite printr-o formulă specială prin care se exorcizează vânturile și grindina în numele celor cinci răni ale lui Isus Cristos, al cuielor cu care a fost țintuit pe cruce și al celor patru Evangheliști. Același Sprenger ne informează, în altă parte a cărții[9], despre un obiect popular pentru aducerea ploii. Într-un sat din Suabia, o fetiță, fiică a unui țăran, anterior instruită în secret de persoane fără nume, merge însoțită de tatăl ei pe malul râului din apropierea satului, își cufundă mâna în apă și, mișcând-o, pronunță numele celor care o învățaseră, aducând în acest fel ploaia numai pe ogorul tatălui ei și nu pe ale altora.



Vrăjitoare nordice care provoacă o furtună prin „tăierea” aerului și vărsarea de apă, într-o gravură care ilustrează cartea *De gentibus septentrionalibus* a episcopului luteran suedez Olaus Magnus (1555).

Pentru apărarea comunităților țărănești de asaltul demonilor și al vrăjitorilor care aduceau fenomene meteorologice violente, ia naștere o adevărată rețea de metode defensive și de protecție perfecționată permanent pe calea mixtă a slujbelor religioase oficiale și a magiei populare. Apar și se răspândesc pe larg mai ales rugăciuni și formule exorciste care, recurgând la nume înzestrate cu anumite puteri, alungă demonii și furtunile sau alte fenomene de acest fel. Încă din cele mai vechi timpuri ale creștinismului, se așezau pe câmpurile cultivate cruci pentru apărare (aceasta se mai întâmplă și acum în unele regiuni din sudul Italiei) și se rostea o formulă: „să se îndepărteze de noi ropotul grindinei, vârtejurile furtunii, valurile vijeliilor și orice atac al Dușmanului”[10]. Asemenea exemple de metode orale de apărare, constituind un adevărat exorcism antidemonic, se perpetuează pe durata întregului Ev Mediu și a epocii moderne și Franz a găsit, în diferite izvoare europene, atestarea enormei lor răspândiri[11]. Se folosea în scop antitempestar agheasma, împrăștiind-o cu formula „pentru spiritele necurate și rătăcitoare, pentru a îndepărta

* cuvinte efesiene sau scrisori efesiene – corpus de scriei care au la origine Epistola către Efeseni a Sfântului Pavel, din Noul Testament; scrisorile efesiene erau cugetări mistice care li se dădeau posedaților de demoni pentru ca aceștia să le citească saù să le fie citite și astfel să se vindece. (n. trad.)



În frecventele sale încarnări sub formă de animale, diavolul este înfățișat aici ca porc căruia cel care îl slujește îi așază pe cap o coroană (gravură de Hans Weiditz, secolul al XVI-lea).

orice putere a diavolului, pentru a alunga fantasmele și amenințările diavolului"[12]. Se foloseau în aceste cazuri *nomina ephesia** și invocarea unor ranguri îngerești, în același scop, așa cum putem găsi într-un ritual din mânăstirea de la Thierhaupten din secolul al XVI-lea, în care exorcistul se adresează astfel: „Ely Eloy Ely Messias Yeye Sother... Saday lux Sammanu etc.", poruncind: „Vă poruncesc în numele celor patru Evanghelii, în numele zilei teribile a judecății întregului pământ, să nu mai aduceți grindina sau pietrele între hotarele ogoarelor noastre, ci doar în locuri pustii și neroditoare, unde nu se ară, nu se seamănă și nici nu se pomenește numele lui Dumnezeu, pentru ca atunci când veți fi chemați să dați socoteală judecătorului, să nu puteți spune că nimeni nu vi s-a opus și că nimeni nu v-a exorcizat"[13]. Alte mijloace de apărare constau în răspândirea pe ogoare a coarnelor de animale, scoicilor, ramurilor de coral, sau a frunzelor de palmier sfințite în duminica Floriilor. Se făceau procesiuni împotriva demonilor și sarcina de a-i apăra pe oameni revenea, mai ales, bătăilor de clopot, metode care, răspândite în practica preoțească din secolul al XI-lea, îi alungau pe demonii furtunilor, așa cum rezultă din multe inscripții, chiar și de dată recentă, de pe marginea clopotelor („*tempestates fugo*"). Biserica, deși se opunea multor asemenea obiceiuri din popor, își însușea, ea însăși, definitiv această credință. Așa că *Rituale Romanum,* folosit până la Conciliul al II-lea al Vaticanului, conține o „binecuvântare a crucilor" așezate pe câmpuri, repetând întocmai exorcismul deja amintit al „*Benedictio crucium*"[14]. În vederea binecuvântării câmpurilor și a pășunilor[15] se spunea așa: „*Te rogamus...ut hos*

campos...benedicere, conservare er ab omni daemonum infestatione custodire digneris". În binecuvântarea clopotelor[16] este întărită credința în rolul lor de apărător împotriva furtunilor: „ să fie înlăturate [cu ajutorul clopotului] toate stricăciunile venite de la spiritul cele rău". În cadrul Rogațiunilor, procesiuni care mai aveau loc și în urmă cu circa treizeci de ani, se intona o litanie în care se cerea ca ogoarele să fie eliberate „*a fulgere et tempestate*"[17]. De fapt, aceste obiceiuri au lăsat o puternică amprentă în mediile culturale de un nivel inferior. Văzând că se apropie furtuna sau auzind în depărtare tunetul, credinciosul se închină, apelând astfel la semnul crucii ca la un adevărat exorcism. Se mai plantează și acum în culturile ogoarelor cruci din lemn sau din ramuri de palmier, după cum, la apropierea unei vijelii, un copil neprihănit sau o femeie gravidă ies în pragul casei și fac, ca binecuvântare, semnul crucii cu o ramură de palmier sau de salcie sfințite, sau cu o lumânare.

Diavolul se abătea peste comunitățile țărănești și pe alte căi, trimițând pe câmpurile cultivate animale dăunătoare, omizi, viermi, păsări, șobolani, limacși, toate fiind considerate, în formulele de binecuvântare, ca întrupări demonice. În acest sens, într-o *Oratio super segetes* se dorește ca recoltele să fie ocrotite „de viermi și de demonii cei aducători de rele"[18]. De asemenea, în vechile slujbe, se pot întâlni excomunicări, somații, amenințări cu cele sfinte, exorcismele împotriva acestor rele. Aveau loc procese în urma cărora erau condamnate animalele invadatoare[19]. În introducerea la o sentință pronunțată la Macon în 1481, se face referire la paguba adusă de limacși și se recomandă ca preoții să meargă în locurile invadate de aceștia, cu scopul ca „invocând îndurarea Domnului nostru Isus Cristos, ajutorul celui Preaînalt, al lăudatei Fecioare Maria și al tuturor sfinților...exorcizând...să porunciți o dată, de două ori și de trei ori limacșilor să nu mai facă nici un rău oamenilor, să nu mai roadă și să nu mai aducă stricăciuni sau pagube cerealelor și plantelor, câmpurilor și culturilor, precum și să nu dăuneze cu secrețiile lor mugurilor și lăstarilor. Și dacă, la îndemnul Satanei, nu se vor supune acestei porunci... îi blestemăm și îi excomunicăm".

De altfel, procesele și exorcismele care au drept obiect animalele pornesc de la premisa că este posibil ca ele să poată fi posedate sau locuite de demoni, această posibilitate fiind prezentă în textul Bibliei și în numeroasele legende referitoare la animale demonice. De aceea, asupra lumii satelor se exercită o anumită influență din partea controverselor savante care apar foarte curând în cadrul bisericii și își găsesc un loc important în *Summa* Sfântului Toma[20]. Împotriva fiarelor, spune el, trebuie procedat cu ajutorul rugăciunilor adresate lui Dumnezeu și al exorcismelor sau constrângerii. Doctrina antianimalieră și-a găsit o expunere mai amplă în tratatul *De excommunicatione animalium insectorum*[21] al lui Chassanée și, de asemenea, în ce privește insectele, în tratatul *de praediis* care face parte din *Ius georgicum* al lui G.Ch. Leiser[22]. În Italia, aceste proceduri se regăsesc pe larg în documente și au fost studiate cu multă atenție de G. Pansa[23]. În 1646, în 1661 și în 1675 au fost pronunțate sentințe împotriva omizilor care atacau ținutul Talamona din regiunea Valtellina[24]. În 1716 se luau măsuri împotriva lăcustelor care invadaseră Maremma[25]. Cu acea ocazie papa Clement XI a expediat episcopului de Pisa o decizie de excomunicare a

lăcustelor și ea a fost comunicată prin sate. O decizie asemănătoare, tot împotriva lăcustelor care atacau teritoriul din zona orașului Milano, a fost expediată de Pius al VI-lea. În regiunea Abruzzo, procesele și excomunicările s-au ținut lanț până în secolul trecut.





Demonizarea etnică: evrei și țigani



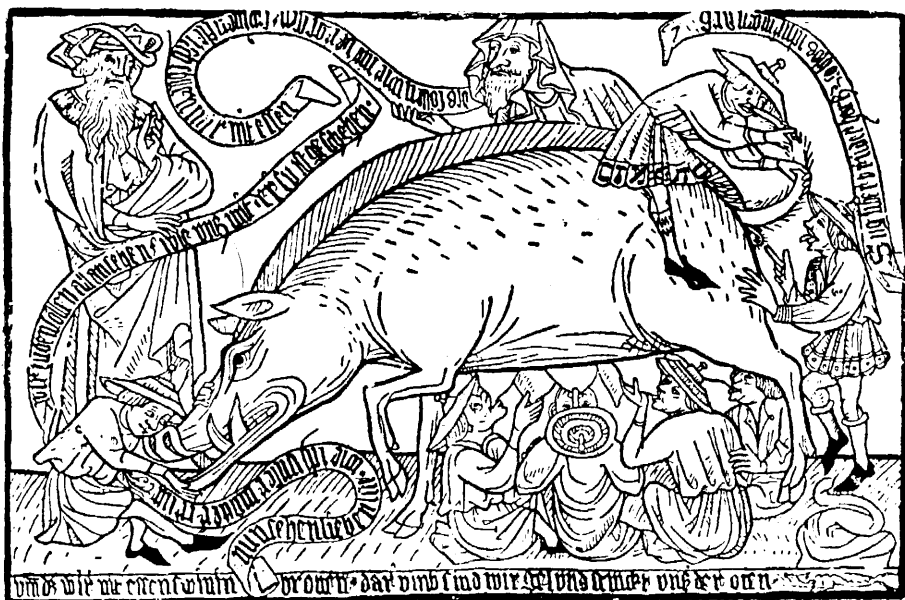
Samuel, pe care vrăjitoarea din Endor l-a chemat din Infern, îi apare lui David (Joseph Glanvil, *Sadducismus triumphantus*, Londra, 1681).

Evrei și țigani identificați cu diavolul: demonizarea etnică

Mecanismele violenței și ale marginalizării care însoțesc evoluția demonologiei catolice devin foarte evidente atunci când apare și este atestată documentar tendința de a plasa sub semnul negativității anumite grupări etnice considerate neconforme cu modelul creștin.

Această condamnare marginalizantă apare încă de pe când era în plină desfășurare năvălirea tătarilor în Europa, la începutul secolului al XIII-lea. Ei apăruseră, în viziunea cronicarilor acestei epoci, într-o mulțime de aspecte înspăimântătoare. *Annales Marbacenses* îi prezintă ca „*homines magnae proceritatis et stature horribilis*" , dar, în *Cronica Novgorodului,* cu referire la evenimentele din 1222, stă scris: „Nimeni nu știe de unde vin, nimeni nu știe ce limbă vorbesc. Este o pedeapsă pe care Dumnezeu ne-a trimis-o din cauza păcatelor noastre", astfel încât diferențele etnice devin dintr-o dată motivul unei mistificări teologice. Dumnezeu îi trimite pe tătari, trimițând în acest fel răul demonic. Dinamica se amplifică și se întețește o dată cu polemicile pe care le declanșează creștinii, pe parcursul Evului Mediu, față de evrei. Evreii devin unelte satanice și-l reprezintă pe diavol în mijlocul comunității creștine, considerându-se că prezența iudaică ar fi același lucru cu satanismul. Primul nivel important al demonizării poate fi depistat în cunoscuta și răspândita legendă a unei alianțe între iudei și Anticrist. În legenda creștină, Anticrist este, deseori, un evreu născut din împreunarea dintre o evreică și Satana. La jumătatea celui de-al X-lea secol, Adso din Toul susține că Anticrist, atunci când a apărut, s-ar fi proclamat mântuitorul venit pentru izbăvirea evreilor. Tradițiile diferite care duceau la această opinie s-au contopit în *Contra perfidiam Judaeorum* a lui Petru din Blois: „Iudeul, urmând căile diavolului, tatăl său, capătă deseori caracteristici monstruoase"[1].

Aceasta este perioada în care teologii catolici vor susține existența unei cooperări a diavolului cu etnia ebraică. Izvoarele mitului sunt foarte vechi, pentru că Evanghelia după Ioan spune că Isus, adresându-se iudeilor care nu-l acceptaseră, a declarat:„Voi vă trageți din diavol, tatăl vostru, și îi îndepliniți toate dorințele". În plus, în Apocalipsa lui Ioan apare de două ori sintagma „sinagoga lui Satan" și ea va fi folosită frecvent în toate disputele ulterioare, inclusiv în ce privește Sabatul vrăjitoarelor.



Evreii, demonul și porcul sunt considerați identici în evoluția marginalizării etnice. În imagine, o scroafă alăptează un grup de evrei conform unui clișeu antiiudaic din țările germanice pe parcursul Evului Mediu (Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum, Cabinetul de gravuri în aramă).

Pe de altă parte, evreii erau asociați îngerilor decăzuți conform Bibliei și Ilarie din Poitiers[2] scrie explicit că ei, „înainte de a primi tablele legii erau posedați de demon". Sfântul Ioan Hrisostom susține că „sufletele iudeilor și locurile în care ei se adună sunt bântuite de demoni"[3]. Din cauza legăturilor cu Satana, evreii aveau anumite caracteristici fizice, în special un miros greu al corpului care provenea de la Lucifer: acest miros dispărea ca prin minune după ce ei se converteau la creștinism, transformându-se într-un parfum plăcut după ce erau stropiți cu agheasmă. Aceste trăsături fizice au devenit din ce în ce mai numeroase până în momentul în care Giovanni Giacomo Schudt scria că „între multe sute de membri ai etniei iudee nu am întâlnit nici măcar unul care să nu aibă o figură perversă și antipatică, fiind palizi și spălăciți, cu carnația într-o nuanță mai închisă. Au, în general, capetele și gurile mari, buzele proeminente, ochii bulbucați, sprâncenele ca peria, urechile mari, picioarele strâmbe, mâinile până la genunchi și, din cauza unor negi diformi, sau din alte cauze, sunt asimetrici și cu membrele disproporționate". Datorită handicapului lor fizic, evreii au relații directe cu multe animale, în special cu țapul, considerat ca fiind în legătură cu diavolul. Baron amintește că, în mod frecvent, în popor se credea că evreii ar fi reușit să intre în grațiile Satanei și a numeroșilor săi slujitori care, conform tradiției antice, locuiau în aer. Ei își datorau averile acestei relații cu puterile infernului. O legendă foarte răspândită, originară din Bizanț, povestea



Țigancă (stampă din secolul al XVI-lea reprodusă în F. Sassetti, *Lettere da vari paesi*, Milano, 1970).

că un anume Teofil, credincios și sărac, s-a întâlnit cu un evreu care l-a dus la diavol, asociatul său, și a devenit în scurt timp bogat, ajungând foarte repede episcop al unei dioceze, pentru ca, la sfârșit, să se converteească și să moară liniștit[4].

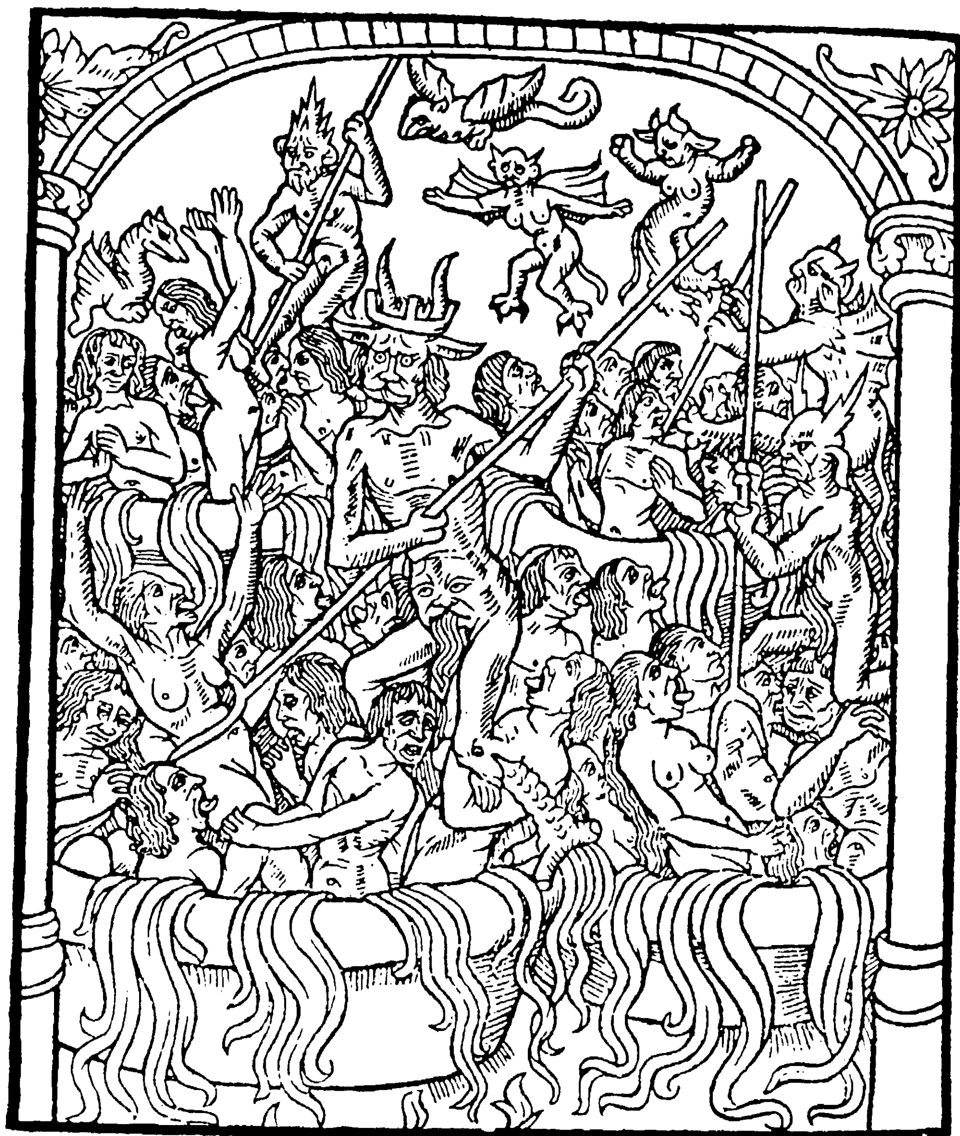
În paralel, și țiganii erau demonizați deoarece nomadismul lor nu era acceptat de societatea acelor vechi timpuri. Niccolò din Poggibonsi[5] îi considera descendenți din Cain și susținea că moșteniseră blestemul abătut asupra strămoșului lor. Călugărul scrie că, fiind obligați să ducă o viață de hoinari, „dacă se stabilesc într-un loc, corpul lor face viermi și mor în scurt timp". Descendența lor din Cain este deseori amintită de către cronicari. Călugărul Rufus din Lübeck susține că țiganii sunt tătari demonizați, „*forma turpissima nigri ut Tartari*"[6]. Se explică în acest fel obligația pentru creștini de a-i persecuta și de a lupta împotriva lor. Dieta din Augsburg din 1500 decidea că acela care lovea un țigan nu comite un delict și că „de la această rasă blestemată nu poate veni nimic bun... este drept ca toți credincioșii să-i alunge ca pe o molimă"[7]. Unul dintre aceia care i-a persecutat cel mai violent pe țigani, Sancho de Moncada, în cererea de

expulzare a gitanilor *(gitanos)* din Spania, înaintată regelui Fiip al IV-lea, scria: «Ei merită să fie condamnați la moarte deoarece Cain a spus: «Eu sunt hoinar și fugar. Oricine mă va găsi, va putea să mă ucidă»"[8]. Țiganii sunt, la fel ca și evreii, vinovați solidar de răstignirea lui Cristos pentru că, deși Fecioara Maria îi implorase să plece, ei au pregătit cuiele mari și ascuțite. Legenda, care a apărut pentru prima dată în Grecia cam prin secolul al XV-lea, se răspândește în Europa, iar în Italia este prezentă și acum în ceremoniile din Vinerea Patimilor[9].

În consecință, apare o identitate totală între țigani și vrăjitorii care acționau prin vrăji diavolești. În Franța, țigăncile au fost printre primele femei arse pe rug și, în 1499, prima femeie condamnată la spânzurătoare pentru vrăjitorie a fost o țigancă[10]. Prin Statutele sinodale din Saint-Malò din 1618, erau condamnati „toți vrăjitorii, ghicitorii și descântătorii" și se făcea o referire explicită „la cei care pretind că pot ghici viitorul, cum fac așa-numiții boemieni"[11]. În orășelul francez Halem se considera că șatra țigănească ar fi fost locul preferat de Satana pentru ospețele sale nocturne și zona respectivă era cunoscută ca „bucătăria vrăjitorilor"[12]. Umilirea țiganilor urmează o curbă evident ascendentă. La început ei sunt considerați străini nomazi, un pericol pentru siguranța populației. Într-o a doua etapă, din străini devin ființe deformate fiziologic și, în acest sens, trebuie amintită informația referitoare la țiganii care au poposit la 7 august 1422 în Forlì, așa cum apare în *Chronicon fratris Hieronymi de Forlivio:*„și s-au oprit aici pentru două zile oameni nu prea bine crescuți, ci aproape ca niște animale urâte și turbulente"[13]. Ultima fază este cea a completei lor demonizări, așa cum se întâmplă și în prezent.



Demonologia populară



Chinurile la care sunt supuși în iad diferite categorii de păcătoși (din *Le grant Kalendrier des Bergiers*, Troyes, secolul al XVI-lea).

Diavolul în culturile populare

Referitor la imaginea diavolului în culturile populare europene, trebuie scoasă în evidență și în această privință dinamica internă a mitologiilor și a credințelor demonologice, care sunt supuse în permanență, în decursul istoriei, unor schimburi reciproce esențiale cu planul cult, cel care are un rol hegemonic în sistemul gramscian. Există adică, o osmoză atestată documentar între tipologia demonică de sorginte laică și ecleziastică și demonologia apărută în popor, în special în mediile rurale, așa cum se întâmplă și în prezent. Pe de altă parte, în crearea imaginii diabolice trebuie că au avut o mare răspândire legendele și credințele populare, despre care nu se știe când și unde au apărut; elaborarea cultă le-a fixat în cadrul schemelor sale de clasificare și demonologice. Dovezi în acest sens apar deseori în textele și documentele culte care se referă la prezența respectivelor fenomene în lumea rurală și a celor săraci. De exemplu, când textele inchizitoriale, elaborate întotdeauna în medii clericale culte, redau expresia „mestlez, mestlez"[1], care era îndemnul diavolului către vrăjitoare pentru ca ele să se dedea la împreunări și dansuri obscene, avem atestarea unei credințe populare, cel puțin ca formă de exprimare orală. Și, într-adevăr, în textul inchizitorial expresia din limba franceză veche apare ca rătăcită și neașteptată în acel context latinesc doct. Alteori, dovada unei moșteniri populare fecunde este adaptarea unui anumit comportament, calificat ca superstițios pe planul unui limbaj doct și deseori marginalizant. Este cazul, de exemplu, al multor penitențiale și al multor predici medievale care se referă la obiceiuri evident populare pentru a le condamna ca superstiții. Stefanus de Bourbon (Etienne de Bourbon), un călugăr dominican care a trăit între 1190/95 și 1265, în *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus,* transformă ceremonia sfântă a „trecerii", constând din trecerea unui copil bolnav de hernie printr-un arc făcut între trunchiuri alăturate de copaci, într-un ritual diabolic, dar, tocmai în acest fel, ne dă o informație despre un obicei popular de care, altfel, nu am fi putut afla: „Mai ales femeile care aveau copii debili și bolnavi îi duceau în locul acela și, într-un luminiș, la distanță de o leghe de locul respectiv, întâlneau o bătrână care le învăța ritualurile pentru a-i chema pe diavoli și pentru a le aduce ofrande. Bătrâna le însoțea în acel loc... introduceau copilul gol în spațiul dintre trunchiurile copacilor și, în acest timp, mama așezată de o parte și ținând copilul în mâini, îl arunca de nouă ori către bătrâna care se afla de cealaltă parte. Prin

formule care îi evocau pe diavoli chemau faunii...pentru ca ei să-l primească pe copilul bolnav și debil, declarându-se stăpânii lui, și, apoi, să înapoieze copilul, de data aceasta mare și gras, viu și sănătos"[2]. Izvoare de acest gen, care devin extrem de interesante pentru a schița un tablou al demonologiei populare, sunt foarte frecvente. În acest sens, este fundamentală pentru clarificarea ritualului descris mai devreme cea de-a zecea predică *De idolatriae cultu* din *Quadragesimale de christiana religione* de Sfântul Bernardino din Siena (1380–1444). El își îndreaptă condamnarea împotriva celor care „pentru a obține vindecarea unor afecțiuni ale copiilor, îi fac să treacă printre rădăcinile curbate ale stejarilor, printre ramificațiile rădăcinilor (*propagines*) sau printr-o deschizătură făcută în acest scop"[3]. Tot cu rol de exemplificare, pentru elementele din credințele populare care erau declarate diabolice, este util un text fragmentar atribuit unui conciliu neindentificat din secolul al IX-lea, conciliul Liptinense din anul 858. Acest text, calificat ca *Indiculus superstitionum et paganiarum*, oferă informații despre obiceiuri răspândite în această vreme, probabil de origine barbară[4]. Ne aflăm, așadar, în prezența unui mare număr de surse docte care conțin mărturii despre credințele populare și este neapărat necesar să recurgem la ele pentru a reconstitui imaginea diabolică așa cum a fost ea creată de masele de oameni. Alături de aceste surse docte, există și mărturii demonologice culese intenționat de cercetători din diferite regiuni ale Italiei și ale Europei. Sunt mărturii în cea mai mare parte previzibile despre mituri, povești, legende, somații, formule, exorcisme, toate acestea referindu-se la lumea demonică.

Apare un al doilea aspect al problemelor demonologice în rândul maselor de oameni obișnuiți. Între imaginarul diabolic făurit de lunga tradiție teologică și imaginarul diabolic creat la nivel popular, trebuie făcută o diferențiere fundamentală. Elaborarea cultă trebuie, în primul rând, să propună și să rezolve problematici abstracte referitoare la natura, originea, funcția, limitele figurii demonice care devine, în acest fel, vagă și generică, servind astfel și scopului de se exercita prin intermediul ei o putere constantă. Demonul claselor de jos se configurează într-o imagine concretă și specifică deoarece el reprezintă o proiecție a răului concret pe care-l îndură clasele oprimate, de la furtună la foamete, la sărăcie, la falimente economice, la moarte. Demonul țărănesc este o imagine materială și ea poate fi interpretată material. O asemenea trăsătură fundamentală – de a fi concretă și de a putea fi decodificată de către clasele sociale respective – nu exclude adăugarea la această figură a unei serii de semnale docte (pedepsele iadului, căderea și mitul Genezei, ispitirea lui Isus etc.). În istoria evlaviei populare sunt foarte dificil de stabilit diferențele dintre palimpsestele culte și elementele provenite din popor. Toate acestea pot fi constatate în cazul mecanismului dinamic care ar putea fi numit „apropriere", adică însușirea și utilizarea în manieră „populară" a semnalelor mitice și a comportamentelor de cult și din cadrul ceremoniilor, toate acestea făcând parte, cu siguranță, din universul religios cult. Acest fenomen, în afară de faptul că, în nenumărate cazuri, se manifestă în onomastica populară a demonului, este prezent cu siguranță și în întreaga structură a „liturghiei inverse", frecventă în vrăjitorie, în special în așa-numita „liturghie neagră", în care simbolurile liturgice, proprii hegemoniei ecleziastice, sunt adaptate la imaginea despre lume a vrăjitorilor și a oamenilor din popor care practică



Oferta rituală a copiilor în prezența unei moașe. Gravură din secolul al XVI-lea.

vrăjitoria. Pe de altă parte, în raportul complex dintre „cult" și „incult", chiar și în cadrul demonologiei poate apărea o dinamică inversă celei descrise mai sus. Uzanțele și teoretizările ecleziastice pot îngloba în propriul lor sistem cult obiceiuri ale poporului; acesta este, de exemplu, cazul demonismului tempestar, aparținând cu siguranță unei îndelungate tradiții țărănești, care avea drept scop apărarea oamenilor și a câmpurilor de fenomenele meteorologice dăunătoare, demonism pe care Biserica îl transformă, folosindu-l în slujbele religioase și în exercitarea puterii proprii atunci când înlocuiește formulele și ritualul țărănesc cu o liturghie antitempestară oficială[5]. În același fel, unul dintre rele des întâlnite în mediul rural arhaic, cum ar fi hernia, este înlăturat printr-o terapie magico-sacrală și tutelat de o serie de sfinți protectori și patroni ai celor afectați de această boală, de la Sfântul Apostol Bartolomeu la Sfântul Calogero.

Întreaga chestiune a definirii diavolului și a faptelor sale trebuie, prin urmare, abordată respectând o serie de precauțiuni metodologice și de interpretare pe care am încercat să le prezentăm aici. În ultima analiză, problema se înscrie într-o adevărată rețea de schimburi culturale și de „însușire prin transformare", în sensul arătat. Astfel încât ar fi zadarnic să încercăm să aflăm ce este popular sau popularizare în imaginea

diavolului, dacă urmăm calea înșelătoare a unui mod arhaic de abordare a problemei. Devine popular tot ceea ce se distanțează de demonologia cultă după ce și-a însușit tematicile acestei demonologii și le-a adaptat la cerințele fundamentale ale existenței concrete, eliberându-le de balastul teologic teoretizant.

Pe linia evoluției demonologiei, așa cum am prezentat-o noi, perceperea și reprezentarea demonului capătă trăsături proprii, de obicei diferite de cele care aparțin speculației docte, iconografiei și narațiunii hagiografice, oricât ar fi acestea de cunoscute și de răspândite. Contrar largii varietăți a reprezentărilor „culte", diavolul popular este o figură care conține puține semnalmente imaginare. În maniera clasică, el apare ca o ființă de culoare închisă sau neagră, cu coarne, coadă, copite despicate sau ca de capră, ochi arzători, puf sau păr pe corp, cu o duhoare ca de sulf. Perceput astfel, după cum a apărut în multe povești și legende populare, precum și în imagini iconografice primitive, culturile secundare au moștenit forma cea mai veche și tradițională a înfățișării demonice, adică o conformație semiumană sau semianimală care derivă din mitologia antică târzie a faunilor și satirilor, a lui Pan, în general provenită de la acei locuitori ai pădurilor sau ai pustietăților transformați în demoni de polemica dusă de creștinism[6]. Această reprezentare este frecventă, de exemplu, în unele experimente cu copii din clasele primare care l-au înfățișat astfel, prin desene, pe diavol. În plus, relatarea unor viziuni onirice din mediile rurale a permis să se constate, în fantezia visului, motivul obișnuit al diavolului cu coarne și semianimal. Demonologia populară se folosește, totuși, și de alte percepții tipice ale imaginilor, într-o confuzie a lucrurilor neobișnuite, a diabolicului propriu-zis, a emoțiilor provocate de spaimă, a credinței în puteri malefice. În acest sens, diavolul este descoperit în cel care aduce deochiul, în cel care provoacă răul doar prin privire, la fel cu ceea ce i se atribuie Satanei. Satana mai poate fi localizat și în vrăjitoare sau în animalele folosite de ele, mai ales în pisica neagră, în bufniță, în cucuvea. Mai poate fi perceput într-un zgomot neașteptat sau inexplicabil, în trecerea rapidă a unei umbre, într-o senzație subită de groază, toate acestea fiind situații în care se recurge la cel mai simplu exorcism, acela al semnului crucii sau chiar al unor formule ca „*Fugite partes adversae*", scrise pe dosul acelor mici iconițe populare ale Sfântului Anton din Padova sau, în sfârșit, la scurte rugăciuni de apărare care cer ajutorul Sfintei Fecioare, al Sfântului Iosif, al lui Cristos.

Imaginarul diabolic, în ultima analiză, în domeniul tradițiilor demonologice, oscilează între referiri extrem de concrete, ca aceea a diavolului cu coarne, și între un adevărat univers vag de senzații, de constatări, de emoții care sunt ca o manifestare a prezenței înspăimântătoare a diavolului. La aceste apariții vizuale se adaugă imaginea conjugată a acțiunii ispititoare și corupătoare a demonului care poate apărea sub înfățișarea unei femei frumoase, a unui tânăr, cavaler, călugăr, preot și, câteodată, chiar ca sfânt sau ca Cristos, cu scopul de a-și seduce victimele. Datele sunt confirmate pe larg în Sicilia – și ni se dă unul dintre numeroasele exemple existente – de către Pitré. În Sicilia demonul are „li corna torti, la cuda a lu schini, / l'occhi di focu chi fa spavintari" (coarnele răsucite, coada de-a lungul spinării, / ochii de foc care te înspăimântă). Poate apărea și sub înfățișare de animal ca: pisică, oaie, măgar, elefant sau ca un burduf din



Diavolul care asaltează un muribund este o temă în întreaga tradiție populară. Xilogravură din secolul al XV-lea.

pielea unui animal. Are o creatură pereche ciudată, glumeață, în general acceptată de către oameni, spiridușul, hoinar prin aer sau prin case, personaj binecunoscut în mitologia populară nordică. În Sicilia și în Campania spiridușul face pozne mai mult sau mai puțin răutăcioase: zăpăcește o femeie credincioasă în timp ce aceasta își spune rugăciunile, ascunde diferite obiecte, râde pe neașteptate, face zgomote ciudate, șoptește cuvinte de neînțeles, devastează casele[7].

În opoziție cu această imagine simplificată până la extrem și, mai ales, bazată pe emoții și pe senzații care sperie, se află vasta serie de reprezentări provenite de la nivelul cult, teologic și iconografic cu trimitere la forme diferite ale diavolului, acestea fiind, uneori, elemente populare reelaborate, depinzând de o epocă sau de alta și, apoi, date uitării, alteori reprezentând creații fantastice personale, jocuri ale imaginației făurite de

diferiți scriitori, pictori, sculptori, miniaturiști. Aceste reprezentări, pe care le vom numi generic „culte", au influențat, totuși, demonologia celor săraci din simplul motiv că se transmiteau poporului prin picturile din biserici sau prin predicile preoților. Aceste influențe ar fi putut fi determinate și de acea imagine a diavolului care, după J.B. Russell[8], devine din ce în ce mai sinistră începând cam din secolele al IV-lea și al V-lea în speculația creștină, aceasta grefându-se pe credințele populare existente în regiunile de reședință ale scriitorilor creștini. Asemenea imagini vor fi caracteristice, ca prototipuri, pentru iconografia demonică. În literatura acelei epoci, diavolul apare ca șarpe, leu, dragon, câine și lup. Putea să apară și ca un uriaș. Așa este în *Evanghelia lui Bartolomeu*[9] din secolul al V-lea, lung de o mie șase sute de coți și lat de patruzeci, cu aripi lungi de optzeci de coți fiecare, cu „fața ca un fulger și înconjurat de întuneric", scoțând pe nări un fum puturos[10]. Este în general negru, îmbrăcat cu haine și cu armură negre, are ochii, părul și pielea de culoare neagră, barba deasă, părul zbârlit. În izvoarele vechi, demonul apare ca un tânăr frumos și ispititor. A. Graf[11] amintește că statura uriașă, atât de des întâlnită în iconografie, ar putea să-și aibă originea în capacitatea de a face rău pe care grecii o atribuiau Giganților. În apocalipsele create de pictori, este prezentat câteodată cu trei fețe, separate sau aparținând unui singur cap (vezi, de exemplu, demonul cu trei fețe și de trei culori din mai puțin cunoscuta Apocalipsă a lui Pereto, în regiunea Lazio). Este posibil ca tricefalia să fie o imitație negativă a imaginii treimii, aceasta din urmă fiind reprezentată cu trei capete în lumea slavă și greco-ortodoxă. Demonul cu trei capete apare în *Evanghelia lui Nicodim*[12] apocrifă. Cezar din Heisterbach[13] îl descrie ca pe un om slab, cu figura scofâlcită, plin de funingine, palid, scheletic, cu ochii învăpăiați și larg deschiși, emanând un miros respingător (Graf).

Trăsăturile pe care tradiția populară le atribuie diavolului sunt completate de numele care i s-au dat. Pitré[14] amintește de epitetele siciliene din vremea sa: *lu tintu,* cel rău, *lu nnimicu,* dușmanul, *lu virsèriu,* inamicul, *l'anciulu niru,* îngerul negru, toate fiind împrumutate evident de pe planul cult și evanghelic. Cu siguranță populare sunt epitetele *lu cifru* sau *cifaru* sau *zifaru, arsu cani, farfareddu, mazzamareddu, 'ntantidu, zuppidu,* unele dintre ele fiind răspândite în toată zona meridională a Italiei și bine cunoscute în Campania. Același Pitré, utilizându-l ca sursă pe Guastella[15], ne lămurește că *lu cifru,* forma alterată de la Lucifer, apare ca o ființă nedefinită, peste măsură de trufaș, dar nu vulgar, nu batjocoritor și nici răufăcător cu orice preț. *Arsu cani,* câinele ars, amintește de Cerber ca locțiitor al lui Lucifer, având în slujba sa pe ceilalți demoni. Farfareddu, în mod special, îi corespunde lui Farfarello al lui Dante* care se strecoară noaptea în sufletul și în mintea oamenilor prin visele urâte. Mazzamareddu îi sperie pe oameni cu tornade, cu cutremure, cu furtuni, cu vârtejuri de apă, devastează, distruge, ucide. 'Ntatiddu înșală prin minciună, prin halucinații și, mai ales, cu ajutorul aurului. Zuppiddu îi atrage pe oameni către plăcerile simțurilor. A. Graf[16] notează pentru Italia numele: Farfanicchio, Fistolo, Berlic, Farfarello, Tentennio, Culicchia, Ticchi-Tacchi; pentru

* Farfarello = „Farfarel", unul dintre diavolii din bolgia a cincea a Infernului, unde se află delapidatorii; Divina Comedie, c. XXI – n. trad.



Diavolul, într-o apariție cu trei capete, invocat de o vrăjitoare. Gravură de S. Münster, *Cosmographia universalis,* Basel, 1544).



Arlecchino sau Hellequin este, la origine, o figură diabolică: în această stampă populară îl vedem însoțit de dublura sa infernală.

Anglia: Old Nick și Gooseberry; pentru Spania: Don Martin și Martin Pinol. Pentru regiunea italiană Friuli apar: Malerobe, Resie (eredia), Vobis, Michi, Mitis. Pe lângă acestea, există o lungă listă de nume destinate să sperie copiii ca: Barbarosso, Boboi, Barba Sucòn, Maracut, Galàfar, Codute și altele[17]. Într-o asemenea diversitate de epitete care revin în toate culturile regionale, ar fi utilă o cercetare etimologică, aceasta putând scoate la iveală o percepere populară precisă a figurii satanice cu ajutorul semnificațiilor cuvintelor. Ca să limităm o asemenea ipoteză doar la aria din jurul orașului Napoli, *cifero,* despre care s-a spus că este o alterare a numelui Lucifer, ar putea însemna și *coda di cifero,* „coada lui Lucifer", zefirul. Am avea, în acest caz, o atestare a credinței în demonii tempestari[18]. *Tentillo* provine de la o rădăcină legată de *tentare* (a tenta, a ispiti) și este numele unui drăcușor vioi, ațâțător, provocator și instigator. *Zefièrno* apare ca o încrucișare între *Lucifer și infern,* chiar dacă există și variantele lui *cifero* care încep cu *z,* ca *ziferru,* „drăcușor". Numele foarte răspândit în Campania, *farfariello,*

întâlnit în multe dialecte ale limbii italiene, cu înțelesul de „spiriduș", „demon", „spirit rău", provine din cuvântul arab *farfar,* „spiriduș". L-am auzit folosit cu un înțeles nu prea negativ, ca spirit șmecher și glumeț. *Racecotena* este un spiriduș, un drăcușor, un spirit mititel, poate în legătură cu cuvintele *rancio,* „rancido" (rânced, vechi), și *cotena* „cotica", „pelle" (șorici, piele). S-ar face astfel aluzie la o piele (șorici) mirosind a rânced care poluează aerul din bucătărie sau dintr-o altă încăpere a casei. Cuvântul mai înseamnă și prurit" (mâncărime) și ar însemna, probabil, consecința intervenției acestui drăcușor care provoacă oamenilor mâncărimi. Deseori este folosit, mai ales adresat copiilor, numele *parasacco,* de la „parare" (a pregăti) cu sensul de a deschide și „sacco" (sac), referindu-se deci la o ființă care vâră copiii în sac. *Diella* este un eufemism care provine de la „diavolo" (diavol). Mazzamauriello, cu înțeles de „spiriduș" și „demon", provine din cuvântul din limba spaniolă, *matamorillos,* diminutiv pentru *matamoros,* denumire dată soldatului spaniol care, în sud, era „smargiasso" (fanfaron, lăudăros)[19].

Seria de nume redată aici doar ca exemplificare pentru o mult mai bogată moștenire lexicală din dialectele limbii italiene trebuie însoțită de câteva observații. Ele provin din diferite experiențe istorice și ambientale (de exemplu, cazul lui *matamoros* sau al referirii la tempestari) sau exprimă situații de spaimă și de neliniște apărute din contactul cu lumea imaginară. Caracteristica lor fundamentală, atunci când nu este vorba de nume „sugestive" folosite, datorită componentelor lor sau sonorității onomatopeice pentru a-i speria pe copii, constă în credința că numele adevărat al diavolului trebuie evitat și tratat ca un tabu, din moment ce, doar pronunțându-i numele, înseamna ca el să fie evocat sau chemat. Este vorba, deci, despre nume cu rol de *Deckamen,* adică despre „nume de acoperire" sau de „ficțiune", prin care se evită riscul unei evocări concrete a demonului. Ele capătă, câteodată, o nuanță de glumă sau de batjocură, prin care, într-un anume fel, asaltul diavolesc este demitizat și exorcizat. Demologii sunt de acord cu toții cu această ipoteză. G. Petrolini se referă la un tabu asupra numelui diavolului, acesta fiind înlocuit de echivalente, cu valoare de eufemisme, chiar și în lexicul cult (de exemplu, Răufăcătorul, Ispititorul, Dușmanul). În satele din jurul orașului Parma, ca și în multe alte zone rurale din Italia, observă cercetătorul, generațiile vârstnice încă mai cred că, dacă vorbești ziua despre diavol, acesta vine noaptea și te trage de picioare, de ciorapi sau de păr. În dialectul din Parma și din împrejurimi se spune *sta miga nominar al djävol cal compära,* „să nu rostești numele diavolului pentru că el poate apărea"[20].

În regiunea Friuli se semnalează multe „nume de acoperire" prin care se respectă cerința de a nu pronunța numele diavolului, precum și proverbul *a nomenâ el gjâul, al capite!,* „se întâmplă câteodată să rostești numele diavolului!"[21]. Tot Pitré observă că „oamenilor le este atât de frică de el, pentru a-l numi, se folosesc de denumiri sau de locuțiuni antonomastice[22]. Îm Sicilia, diavolul este insultat și blestemat cu numele de *sfânt,* ca în Santu di Càulu!, Santu di Pàntani!, adică „Sfânt de doi bani!", „Sfânt de baltă!" care ni se par o altă modalitate lingvistică de ridiculizare și de anulare prin exorcism a figurii sale.

Demonul, definit astfel, are câteva sălaşuri preferate, locurile întunecoase, peşteri, grote sau alte asemenea locuri în care el şi-a exercitat puterea sau care, în orice caz, amintesc de prezenţa sa. Numai în Abruzzi, G. Pansa, vorbind despre comorile ascunse, aminteşte Moara diavolului, loc aflat între San Vittorino şi Coppito, resturi de ziduri primitive asemănătoare, prin faptul că ar aparţine diavolului, cu Meule du diable şi cu Teufelsmühlen, denumiri ale unor dolmene din Franţa şi Germania. Treapta diavolului, pe şoseaua dintre Picinisco şi Grotta Campara; Grota diavolului, la est de muntele Gririfalco, în provincia Marsica; Cùnnola del diavolo, „leagănul diavolului", o acumulare de apă de la Gioia dei Marsi; Morrone del diavolo, la nord de Pescasseroli; il Carrapone del diavolo (Drumul diavolului), o deschizătură în munte prin care trece râul Imele, între Villa San Sebastiano şi Corcumello; Pietra demone (Piatra demonului), localitate din munţii Sabini; Mura del diavolo (Zidurile diavolului), stânci dintre vârfurile Pettino şi Arischia, din care se aud gemete, strigăte şi blesteme ale sufletelor damnate, de ale căror plângeri trecătorul se fereşte prin semnul crucii şi prin invocarea Sfântului Vittorino[23]. Credinţa este prezentă şi în cadrul tradiţiilor europene. Există o Piatră a diavolului în apropiere de Köln, purtând urma ghearelor sale, o Stâncă a diavolului lângă Göschenen, în cantonul elveţian Valais, o altă Stâncă a diavolului în Colle di Olen, lângă Gressoney (în Val d'Aosta), o prăpastie a diavolului în împrejurimile aceleiaşi localităţi[24]. Diavolul se află şi în preajma comorilor ascunse, ca paznic înverşunat al acestora şi, în acelaşi timp, ca spirit al bogăţiei subterane. Hirschberg face observaţia că aceste comori care se află sub pământ sunt deseori supravegheate de un spirit rău sau bun şi că, printre aceste spirite, diavolul are un rol de frunte; mai mult, conform tradiţiei germanice, tot ceea ce se află la mai jos de trei picioare sub pământ, se găseşte sub puterea sa. Diavolul poate chiar să ridice comorile în aer şi să le transporte în altă parte. În toate cazurile în care cineva ar vrea să pună stăpânire pe asemenea comori, trebuie să încheie un pact cu diavolul sau să-i aducă animale ca sacrificiu, cu îndeplinirea anumitor ritualuri[25]. Credinţa în comorile ascunse în munţi, grote şi peşteri este răspândită în toată Italia. Referindu-ne doar la Abruzzi, ea se bazează în primul rând pe zvonurile despre ascunzători în care năvălitorii sau persoane deosebit de bogate şi-ar fi ascuns comorile. Se mai credea şi că acestea ar fi fost pregătite pentru Anticrist care le va folosi ca să-şi plătească adepţii şi să-i recompenseze pe apostolii săi[26]. În Abruzzo, printr-un document din 1093, se dădea unei localităţi de lângă Sulmona numele de Pietre dellu renaro, „Pietrele banilor", în timp ce un alt toponimic asemănător, atestat printr-un decret din 782, apare în apropiere de Carapelle, în provincia Aquilla. Lo donero, „banii", este o localitate situată pe şoseaua antică Salaria, între Antrodoco şi Sigillo. Monna, de la cuvântul din limba franceză *monnaie*, este o localitate din zona Castel di Sangro, a cărei înălţime este denumită Arazecca, pentru că se crede că ar exista acolo o grămadă de bani, bine apăraţi de diavoli. Monna dell'acero, Manniccia, revin în toponime din Roccaraso, Pescosansonesco, Bussi, Campestrano. Zecca este un masiv stâncos lângă Campli. Lângă Alba Fucense există un puţ în care Saturn şi-ar fi ascuns comoara. Pe acel puţ a pus stăpânire diavolul, el aruncă o bilă de aur celui care încearcă să ajungă acolo şi nefericitul care pune mâna pe ea rătăceşte drumul şi nu mai găseşte calea spre ieşire[27]. În ce priveşte



Diavolul, în întreaga tradiție populară europeană, este paznicul și descoperitorul comorilor ascunse (*Le véritable dragon rouge*, Lille, 1521).

Sicilia, Pitré[28] consideră că atât comorile, cât și localitățile în care ele s-ar putea găsi sunt nenumărate în cadrul tradiției. Au origini istorico-legendare foarte variate, ca amintirea grecilor antici în insulă, eliminarea bizantinilor, prezența sarazinilor, alungarea iezuiților din Sicilia. Sunt numite *trovature* sau *banchi,* întotdeauna vrăjite, deoarece deasupra lor au avut loc ceremonii magice cu uciderea unui om și spiritul acestuia a rămas legat de aceste locuri. Păzitorii comorilor sunt personaje mitice ca Sclavul, Piticii, Negutătorii, Călugărița și câteodată animale ca șarpele și dragonul. Toți sunt în legătură cu diavolul, pe care uneori îl slujesc. Sclavul este un om negru, înalt de statură, care poartă o nuia sau o spadă și se cuibărește deasupra comorii ce i-a fost încredințată. Nanu moru, este un omuleț mic și scund, cu haine și cu scufie stacojii, însoțit de animale feroce, de spirite și de diavoli. Călugărița trăiește în prejma comorilor de pe malurile râurilor și este, în general, binevoitoare față de oameni. Vecchia de li fusa (Bătrâna care toarce), și ea paznică a comorilor, arată ca una dintre Parce. Comorile sunt scoase afară din pământ într-o anumită perioadă a anului care poate fi noaptea de Crăciun sau cea a Sfântului Ioan, dar, când le vede cineva, ele se transformă imediat într-o iluzie diabolică. Credința este asemănătoare cu tradiția din Abruzzi care spune despre râul Sangri că, în noaptea de Crăciun, acesta s-ar transforma în aur topit, aducător de bogății nemăsurate. Tot în Sicilia se crede că nimeni nu poate descoperi sau elibera o comoară de sub vrajă dacă nu recurge la un ritual, numit *spignari* sau *sbancari,* pentru că, o dată găsită comoara, trebuie să lase un zălog (*pegno, pigno*) și pentru că acea comoară este ca o grămadă (*banco*) de bani. Se recurge din acest motiv la diferite expediente cumplite sau ridicole, deseori sacrilegii, inumane și crude pentru a-l obliga pe diavol să se îndepărteze. Printre aceste expediente, pot fi enumerate următoarele acțiuni: se urcă în fugă pe un munte cu un pahar plin ochi în mână, fără a vărsa din el nici o picătură, se mănâncă din fugă o farfurie plină cu macaroane, se toarce, se țese și se coase într-o singură zi un șervețel de masă sau un scutec de copil, se aprind deasupra comorii lumânări făcute din grăsime de om, sunt omorâți unul sau trei oameni, sau șapte copii, sau copilul propriu, sau trei oameni care poartă numele de Matei, se lasă să umble pe pielea goală un șarpe veninos și se suportă fără a râde din cauza gâdilăturii, se introduce în gură o cheie adusă de un șarpe, se recurge la ritualuri catolice făcând un pelerinaj cu picioarele goale, un post de trei nopți lângă Sfântul Mormânt.

Acest demon din popor, văzut atât de concret și, totodată, vag și neterminat, are ca adversar și dușman neîmpăcat pe arhanghelul Mihail, figură mitică deja prezentă în tradiția biblică[29] sub un nume ebraic care înseamnă „cine este ca Dumnezeu?". În Apocalipsă[30] este căpetenia îngerilor credincioși lui Dumnezeu și-l izgonește din cer pe dragon. Cultul arhanghelului a avut o primă etapă de largă răspândire în Orient, înlocuind unele divinități păgâne. În Occident își are originea în condițiile influențelor bizantine în Italia, acestea având drept centru al răspândirii Gargano sau muntele Tancia din provincia Sabina. Evlavia religioasă a cunoscut o largă răspândire în toată Europa și Mihail a devenit protectorul, în primul rând, al longobarzilor. El este imaginea clasică a luptătorului și a apărătorului creștinătății împotriva dușmanilor bisericii și a demonilor. În reprezentările referitoare la Judecata de Apoi se luptă cu demonii care vor să împiedice

sufletul să treacă pe puntea denumită „a Sfântului Iacob". Caracteristicile de adversar și de învingător al demonului, perpetuată în mod constant în tradiția populară, are vechi rădăcini în literatura ecleziastică și apocrifă, occidentală și orientală. El îl izgonește pe Lucifer din cer și, din acest motiv, însăși imaginea sa acționează protector împotriva diavolului. Legendele copte pomenesc frecvent intervenția arhanghelului care zădărnicește atacul demonilor împotriva lui Dumnezeu însuși și mitul a fost ilustrat în numeroase documente din Occident. În *Apocalipsa lui Esdra,* el este trimis chiar de Dumnezeu împotriva lui Gog și a lui Magog ca înger necruțător care, împreună cu alți îngeri, îl va trimite pe Dușman în iad. Această temă va trece în culturile populare aproape sigur datorită *Legendei aurea* a lui Iacob din Voragine, în care sunt povestite în amănunțime felurite fapte antidemonice ale Arhanghelului. În această carte este amintită victoria asupra lui Lucifer, cel ce aspiră să devină asemeni lui Dumnezeu; este o victorie care se reînnoiește în fiecare zi, el fiind acela care-i apără pe oameni de demoni și de ispite. De fapt, Arhanghelul va repurta o ultimă victorie chiar asupra lui Anticrist: „Apoi Anticrist ...se va preface că a murit și se va ascunde timp de trei zile, apoi va reapărea pretinzând că a înviat printr-o minune și se va ridica deasupra pământului, fiind susținut de demoni. Toți vor fi cuprinși de admirație și îl vor adora, dar când el va ajunge pe muntele Oliveto, arhanghelul Mihail va apărea în fața lui și-l va ucide"[31]. În toate culturile secundare, reapare, sub diferite forme, mitul luptei dintre Satana și Arhanghel. În Sicilia el este în ipostaza de biruitor. „Sutti li pedi tiniti un sirpenti, la spata 'mmanu vi l'ha datu Diu" (Sub picioare ține un șarpe, iar spada din mână i-a dat-o Dumnezeu), în timp ce într-un al cântec se spune că „trema lu 'nfernu ca ti vidi armatu" (tremură infernul când te vede așa înarmat). În urma lui se târăște, în reprezentările populare, demonul pe care l-a învins[32]. Într-o altă poezioară semipopulară studiată de Cocchiara, este descrisă, la fel ca și în alte izvoare asemănătoare, confruntarea dintre cele două forțe: „Cele două mari căpetenii s-au întâlnit / cu strigăte puternice și cu vaiete nemiloase. / Cei doi căpitani s-au înfruntat, / Lucifer și Arhanghelul Mihail; / De așa tari lovituri ce și le dau / cerurile de furia lor crudă s-au cutremurat. / Și unul pe celălalt atât îl încolțește și îl strânge, / încât nicicând nu s-a văzut asemenea înfricoșător război"[33]. Este vorba despre un mit care se va păstra de-a lungul tuturor secolelor de cultură teatrală populară, începând de la reprezentările sacre, și, mai mult decât în textele medievale, ar trebui să menționăm versiunile actuale ale legendei, așa cum s-au moștenit ele în multe zone ale Italiei. În Marsica (Abruzzi) există, de exemplu, un ritual țărănesc care, cu ocazia sărbătorii Sfântului Anton, reconstituie lupta acestuia cu diavolul, din care învingător iese sfântul, datorită intervenției neașteptate a Arhanghelului. Sfântul Anton, în cântecul care însoțește reprezentația, îl alungă pe diavol astfel: „Du-te la Pluton, / urmează-ți soarta, / Lasă-le pe cele divine / căci ele nu sunt pentru tine" și figurantul care, îmbrăcat în roșu, cu fața vopsită în negru, cu coarne pe cap, îl reprezintă pe diavol este în final doborât la pământ. iar Arhanghelul îi pune un picior pe cap[34]. Motivul acestei victorii, sărbătorit întotdeauna printr-o reprezentație sacră naivă, este de altfel, prezent în aproape toată regiunea Abruzzo ca și în alte părți ale Italiei[35].

De multe ori și sub diferite nume, demonul apare în reprezentările populare prilejuite de Nașterea Domnului, pe care el încearcă s-o împiedice prin șiretlicuri și prin violențe dându-și seama că aceasta ar însemna sfârșitul perioadei sale de domnie. Tot în legătură cu reprezentările populare din zilele noastre, nefiind vorba despre exemple de teatru medieval, trebuie semnalate asemenea manifestări din Toscana. În reprezentația de la Gorfigliano (Lucca), diavolul, care încearcă să împiedice venirea lui Cristos pe pământ, este înfățișat prin personaj de la curtea lui Irod, Malech și Baruch*[36]. Tema respectivă revine în texte din Gragnanella (Lucca) și din Antona (Massa Carrara), în primul caz puterile infernale intervin sub numele deja menționate, în timp ce, la cel de-al doilea, apare numai diavolul[37]. Mai explicit în dramatizarea populară, actualmente frecvent întâlnită în satele din sud, este un alt text în care, totuși, conflictul are loc între demon și arhanghelul Gabriel. Este vorba despre *Cantata păstorilor sau lumina adevărată printre umbre,* concepută parțial în dialect napolitan, care păstrează modelul dramatizărilor iezuite din secolul al XVII-lea și este scrisă de Andreea Petrucci (n. Palermo 1651 – m. Napoli 1704). La origine este un scenariu cu intenții moralizatoare, având drept scop să înlocuiască teatrul sacru cu cel profan și mai lumesc. Scrisă în limbaj baroc și aulic, cel puțin pentru părțile în limba italiană, a devenit curând foarte populară și-i atrăgea pe spectatori – atunci ca și acum – printr-o participare și trăire intense, datorită șireteniei, vitejiei, îndemânării și gesturilor unor personaje, printre care se afla și diavolul. Gabriel îl înlocuiește aici pe Mihail în lupta sa împotriva diavolului și în victoria obținută asupra acestuia. Diavolul, în schimb, capătă numele de Belfegor și se opune prin înșelătorii, minciuni și vrăji nașterii lui Isus[38].

Un alt conflict profund apare în istoria creștinătății și el se reflectă în tradițiile conflictului dintre demon și Fecioara Maria care, conform interpretării creștine a unui verset din Biblie, este predestinată să strivească sub călcâi capul șarpelui și, prin nașterea lui Cristos, să anihileze puterea lui asupra lumii. Acest motiv, studiat de Cocchiara[39], se continuă în reprezentații sacre și în legendele despre Fecioara Maria. Într-o *Istorie a glorioasei Fecioare Maria,* un jucător care și-a pierdut la joc întreaga avere se întâlnește cu diavolul și acesta îi oferă posibilitatea de a redeveni bogat dacă-i vinde lui sufletul și-i cedează și nevasta. Femeia cere ajutorul Fecioarei Maria, care o face să adoarmă și ia înfățișarea ei. Îmbrăcându-se cu hainele femeii, merge la demon și îl pune pe fugă[40]. Aceeași întâmplare este prezentată într-o cantată moralizatoare din Abruzzi, prin care jucătorul care-și pierde averea îl roagă pe „șarpe" să-l ajute să facă rost de „o grămadă de bani". Fecioara Maria îi poruncește diavolului: „Du-te în iad cu ispitele tale! Tu vrei să fii stăpân peste credincioșii mei? Duceți-vă în iad voi cei care-i chinuiți. Căci noi vom merge în cer ca să fim fericiți" (este posibil să se înșele Cocchiara considerând această creație ca fiind din regiunea Abruzzi).

Împotriva forțelor diabolice o protecție eficace o mai oferă, în tradiția claselor de jos, exorcismele și descântecele, acestea distanțându-se net de practica antidemonică

---

* Regi iudei despre care tradiția spune că au fost adversari ai divinității reprezentate de Isus (n. trad.)



Sfântul Anton, dușmanul demonilor, într-o xilogravură populară din secolul al XVII-lea.

oficială. Din analiza pe care Bonomo o face descântecelor la populația din Sicilia, rezultă că diavolul este exorcizat în mai multe feluri. Împotriva deochiului, de exemplu, se folosește pătrunjelul care ar avea capacitatea de a-l alunga pe diavol[41]. În descântecele împotriva rănilor se face frecvent referire la rana suferită de Isus din partea lui Longinus*. În formula descântecului se spune că sulița a fost trimisă de diavol și acesta nu va da voie nimănui să vindece rana până când nu-i va fi oferit un sacrificiu[42]. Împotriva migrenelor, în Sicilia i se punea pe cap celui bolnav o basma roșie și, deasupra ei, o farfurie cu puțină apă, spunându-se un descântec pentru a-l elibera de demonul care intrase în el. Mai clară este o formulă din Sciacca (Agrigento), tot pentru a vindeca o durere de cap și ea începe astfel: „Oprește-te, diavole, nu merge mai departe"[43]. O modalitate eficientă de descântare împotriva diavolului, folosită și în prezent, și, cu siguranță, mai complexă decât cele amintite, este ritualul din biserica Sfântului Antonin din Campagna (Salerno). Antonin este un sfânt benedictin care a primit de la Dumnezeu privilegiul de a-i învinge pe demoni după ce aceștia îl biciuiseră. El a devenit, din acest motiv, patronul celor obsedați de diavol. La Campagna, unde se consideră că s-ar fi născut sfântul, avea loc un ceremonial de exorcism prin care posedatul sau cel bolnav de alte boli psihice era legat de un stâlp și exorcizat până când sunetul unui clopoțel anunța eliberarea sa de sub puterea diavolului. Obiceiul, care nu făcea parte din slujba religioasă, consta în repetarea unei povestiri mitice conform căreia sfântul însuși fusese legat de un stâlp de diavolii pe care tot el îi chemase și ei îl biciuiseră pentru ca, în acest fel, să poată fi părtaș la durerile îndurate de Cristos cu ocazia răstignirii. Imaginea sfântului legat de stâlp apare în documentele Sanctuarului Sfântului Anton din Campagna și într-o gravură de Callot din 1636.

Diavolul poate fi învins și exorcizat într-un mod mai original, adică ridiculizându-l, așa cum se întâmplă în multe povestiri și scrieri hagiografice[44]. Pentru problema în dezbatere, prezintă interes ridiculizările care-și au o origine sigură în păturile cele mai de jos sau țărănești ale populației, aceste fenomene fiind prezente și în zilele noastre. Cu ocazia unei sărbători care are loc la Mamoiada (Nuoro-Sardinia), la 17 ianuarie, zi de prăznuire a Sfântului Anton, se aprind, la fel ca și în alte localități italiene, focurile Sfântului Anton, dar în legătură cu o legendă în care, cu siguranță, diavolul este păcălit. După o poveste mitologică, în timpuri foarte vechi, oamenii îndurau un frig insuportabil pentru că nu cunoșteau încă focul. Atunci, ei au mers la Sfântul Anton care trăia în pustiu și l-au rugat să-i ajute. Pustnicul a bătut la porțile iadului însoțit de purcelușul său și diavolul, nelăsându-l să intre, i-a luat și animalul. Dar purcelul, odată intrat în iad, i-a scos din sărite cu poznele sale astfel încât diavolul l-a rugat pe sfânt să și-l ia de acolo cât mai repede. Sfântul Anton a intrat în iad și pe când urca spre ieșire a dat foc bastionului său, apoi, întors la suprafața pământului, l-a rotit de jur-împrejur, dând foc unei grămezi de lemne. Sfântul apare, astfel, ca o copie creștină a eroului grec Prometeu care, prin șiretenie, a adus de pe un tărâm străin, Olimpul, focul, ca bun cultural spre folosul

* Longinus – soldat iudeu care l-a înțepat cu sulița în coastă pe Isus, cf. *Ioan* 19.34; tradiția spune că el s-a convertit după aceea la creștinism, mai târziu fiind chiar sanctificat. (n. trad.)

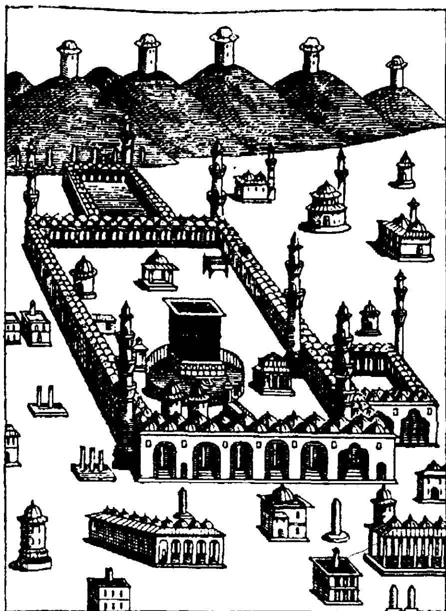
oamenilor. Dintr-o altă versiune, relatată de Ozieri, sfântul, ridicând în sus toiagul aprins atunci când s-a întors pe pământ, a strigat de trei ori: „Focule, focule, du-te în toată lumea, foc al bucuriei”[45].

Diavolul mai este păcălit în mod ridicol și într-o întâmplare încă vie în memoria locuitorilor regiunii Abruzzi, relatată în *Historia sancti Antoni,* păstrată în două versiuni diferite. La început, tatăl și mama sfântului se hotărăsc să meargă în pelerinaj la Sfântul Giacomo (Iacob) din Compostela, făcând legământ să rămână caști pe parcursul călătoriei, dar demonul i-a stârnit bărbatului poftele și l-a determinat să ceară soției să respecte drepturile conjugale. Soția s-a supus dar, cuprinsă de furie, l-a promis diavolului pe copilul care urma să se nască. Anton și-a cunoscut de copil destinul demonic și, ajuns adolescent, a rătăcit prin munții din provincia sa natală, cerând în multe locuri, chiar călugărilor și papei, ospitalitate, dar aceasta i-a fost refuzată. Atunci s-a gândit să ceară găzduire diavolului și acesta i-a permis să intre în iad, punându-l să-i păzească porțile. Anton, după multe ezitări nemărturisite, a semnat o înțelegere scrisă cu diavolul și a început să păzească porțile iadului înarmat cu un baston gros. Dar, curând, a dat naștere unei dezordini cumplite pentru că nu dădea voie nimănui să intre sau să iasă: „În iad mare larmă se făcea din cauza portarului care venise: Antonio nu face treabă bună (strigau toți), să-l alungăm de aici”. Părăsește astfel iadul, dar demonul, sub înfățișarea unei fete frumoase, îl ispitește. Sfântul, atunci, aprinde un foc mare și o invită pe femeia diavolească să-și găsească și ea culcuș lângă foc. Demonul, ca să se răzbune, a trimis asupra sfântului un foc teribil din care Isus Cristos l-a salvat urcându-l în rai[46]. Mult mai vioaie este seria de mijloace inventate de către sfânt pentru a-l înfrânge pe diavol, așa cum apar în zicătorile din regiunea Abruzzi, zicători în care, din când în când, la atacurile venite din partea forțelor infernale, Anton găsește soluții de ripostă născute din istețime și dintr-o comportare de tip tricksterian. Suntem, în acest fel, pe o altă cale decât cea a soluțiilor antidemonice de luptă epică între ascet și demon în care răul este înfrânt prin intervenția Sfântului Arhanghel Mihail. Victoria, potrivit acelor povestiri, este legată numai de planul puterii și depinde doar de credința pe care omul o are în acele puteri. În zicători, nu există un mediator între cei doi protagoniști ai conflictului și sfântul, care are toate trăsăturile unui sărman salahor presat de necazurile de zi cu zi, le rezolvă datorită inventivității sale, uneori punctată de bufonerii, păcălindu-și adversarul (acesta, de altfel, fiind o evidentă metaforă pentru dușmanul de clasă care, în acest caz, nu este atacat printr-o luptă istorică, ci prin recurgerea la soluții oarecum nebunești, chiar dacă ele reflectă gustul țărănesc pentru bufonerie). Exemple pentru acest gen de zicători, foarte numeroase și reînnoite continuu chiar și în prezent, mai pot fi și următoarele: „Sant' Antonio entr'a na fossa / ci tenea le pere mezze. / Satanasse per dispettu / tutte quante le marcétte: / Sant' Antonio non ze'ngagna, / tutte quante se le scolàgna” (Sfântul Anton într-o groapă / păstra perele coapte. / Satana ca să-i facă în ciudă / le-a făcut să putrezească pe toate: / Sfântul Anton nu se înfurie, / și pe toate le mănâncă); „Sand' Andone nchi na scudelle / se magnéve li tajuline. / Lu demonie, bélle, bélle, / j's'arrobbe la furcine: / Sand' Andone p'allore n'ze 'ngagne, / nghi li mane si li magne” (Sfântul Anton stătea și dintr-o farfurie, / tăiețţei mânca. / Diavolul pe

neașteptate / furculița i-o fura. / Sfântul nu se supără, / și cu mâna el mâncă.); „Sant' Antonie a lla fontana / se llavéa la 'nzsalata. / Satanassu, pe' dispettu, / je tirette na sassata. / Sant' Antonie ju pijj'a ju cojjo / e j'mette la testa a mojjo" (ultimul vers fiind într-o altă versiune, mai cunoscută: „e j'mette lo culo a mojjo"); (Sfântul Anton, la fântână / stătea și-și spăla salata. Satana, de ciudă, / dădu în el cu piatra. / Sfântul Anton îl luă de gât / și-i muie capul – sau fundul"[47].

Celelalte cazuri de „diavol păcălit", de exemplu cele relatate de Graf[48], cele provenite de la poeți ai planului cult sau din povestirile și teatrul medieval, mi se par pure creații ale fanteziei, nefiind în legătură cu culturile populare.





Demonii în Islam



Stofă din timpul dinastiei fatimide cu motive de lei și de păsări (Muzeul din Nürnberg). În cultura islamică, lipsesc aproape cu desăvârșire reprezentările antropomorfe și, în special, cele ale demonului (Iblis), această lipsă fiind cauzată de interdicția de a se prezenta imagini, adică de aniconism.

Diavolul în Islam

Bogata demonologie islamică ia naștere prin contopirea unor contexte religioase diferite, adică acela al culturii islamice și beduine, al ebraismului și al creștinismului, acesta din urmă fiind utilizat mai ales prin intermediul textelor apocrife. Demonii intervin pe parcursul vieții zilnice a omului sau se implică în momentele cruciale ale acesteia. O asemenea credință, ale cărei linii generale provin chiar din Coran și sunt recunoscute de dogmatica ortodoxă, se amplifică în forme populare și folclorice, transformându-se, câteodată, într-un adevărat animism.

Djinn sunt entități constituite din aer sau din foc, inteligente, imperceptibile, capabile să apară sub diferite forme și să depășească orice dificultăți. În timp ce omul a fost creat din lut și îngerii au fost făcuți din lumină, *djinn,* care formează a treia categorie de ființe, au luat naștere „din flacăra cea mai pură a focului"[1], adică din flacăra care nu scoate fum. Sunt creaturi care pot fi izbăvite, din moment de Mahomed a fost trimis la ele[2]. Etimologia cuvântului nu este sigură, autorii arabi de dicționare considerându-l ca provenind de la *igtinan,* „a se ascunde".

În perioada preislamică, *djinn* ar putea fi considerați nimfe sau satiri ai deșertului, spirite cu caracteristici foarte vagi și care reprezintă, în linii generale, o comportare ostilă a naturii în raporturile cu omul. Au un caracter răufăcător. Sunt de obicei invizibili, dar pot căpăta și înfățișare de șerpi, șopârle, scorpioni sau de alte animale. Intră în corpul omului și îl fac să înnebunească. În *Sura djinn*[3], încearcă să-l omoare prin sufocare pe Mahomed și se întovărășesc cu unii oameni care nu acceptă preceptele Coranului. Pot pune stăpânire pe sufletul omului, posedându-l[4]. Din aceeași categorie cu ei face parte și demonul, Iblis[5]. Vor fi chemați la judecată laolaltă cu oamenii pe care i-ai atras în jurul lor, pentru a da socoteală de tot ceea ce au făcut[6]; vor fi trimiși în infern, în foc, împreună cu păcătoșii[7] și mulți dintre ei ai fost creați anume pentru a fi sortiți gheenei[8], care va fi plină de ei[9]. Au provocat rătăcirea speciei umane[10] și credinciosul trebuie să se apere de ei, ca de niște ființe care, împreună cu răufăcătorii, aduc pe lume răul[11]. Unele versete din Coran permit o interpretare deosebită care se referă și la tema acestor *djinn*. Aceștia s-ar ridica până în vecinătatea cerului pentru a trage cu urechea la conversațiile dintre îngeri și ar fi fost cândva goniți de îngeri printr-un set de stele căzătoare: „Într-adevăr, Noi am împodobit cerul cu astre pentru ca să ne apărăm de

demonii obraznici care ar fi putut asculta cele spuse în sfatul suprem; din toate părțile vor veni asupra lor săgeți ca să-i izgonească și de pedeapsă veșnică vor avea parte"[12]. Ortodoxia islamică a accepta fără rezerve credința în *djinn* pentru că ea era prezentă peste tot în Coran.

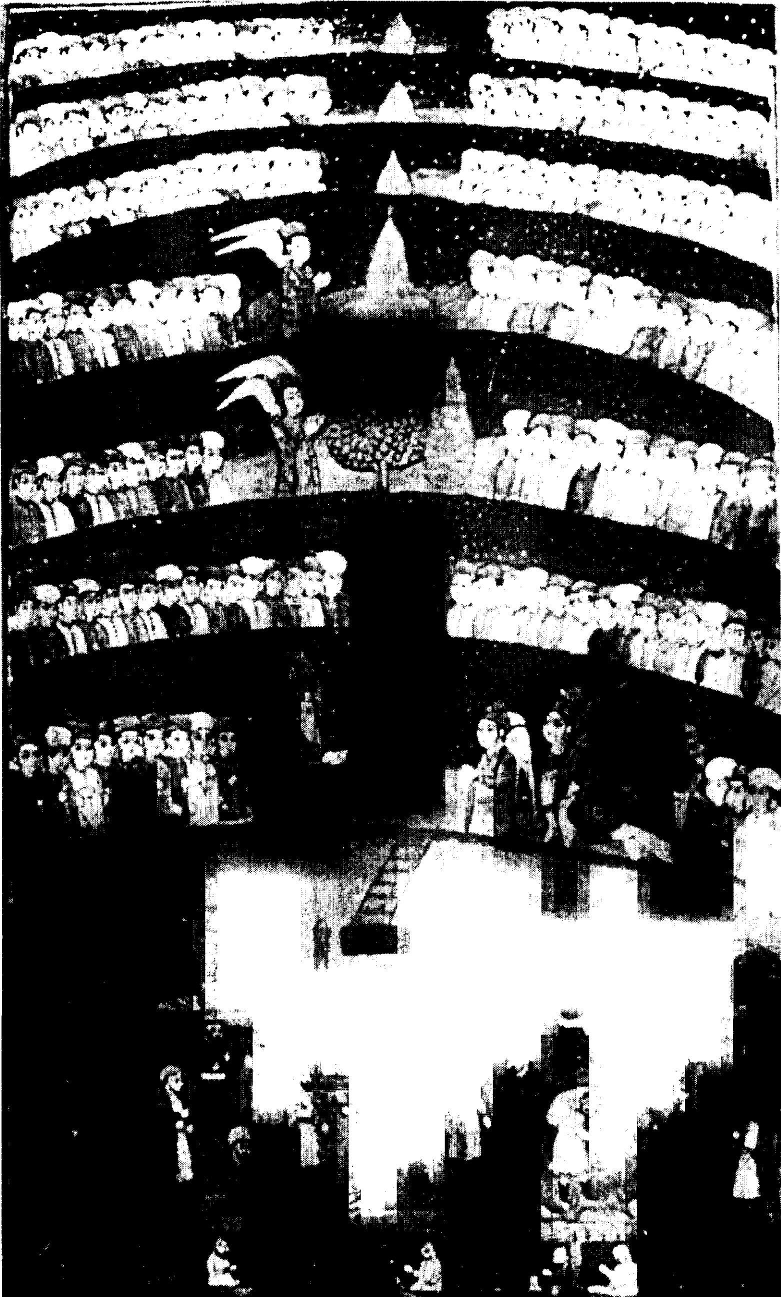
Ifrit* este un termen discutabil care apare în povestea lui Solomon[13]. Dicționarele îl definesc ca „acela care își înfrânge dușmanul și-i face una cu pământul", în sensul că este puternic și malefic. Nu se știe precis dacă el îi reprezintă pe *djinni* în general, ca o definiție a acestora, sau este numai o categorie în cadrul acestora. În exegeza ulterioară, cuvântul i-a desemnat mai întâi pe cei mai răi și mai satanici dintre *djinn* și apoi s-a numit astfel, categoria *gul.* În Egipt cuvântul denumește și fantoma unui om asasinat sau mort de moarte violentă.

Pentru vechii arabi, *gul* este o varietate a spiritelor *djinn* de care se deosebește prin caracterul său bestial, diabolic și dușmănos. Ei ies la iveală, în forme fantastice, în fața oamenilor, pentru a-i face să se abată de la calea cea dreaptă, apoi se reped asupra lor ca să-i devoreze și să-i nimicească. Bine cunoscut din poezia arabă veche, *gul* este câteodată considerat identic cu *si'lat,* vrăjitoarea *djinnilor,* care avea capacitatea de a-și schimba înfățișarea. În legendele islamice medievale, *gul* este reprezentat ca având înfățișare umană, canibalic sau demonic, întrunind trăsăturile zmeului sau ale balaurului din tradiția creștină.

Seitan (*Shaitan*) sau Iblis sunt două nume din Coran care desemnează încarnarea demonică a răului, de origine și influență creștin-ebraică, modificată prin intervenția concepțiilor preislamice. Seitan este, în definiția dată de dicționare, acela dintre *djinni,* oameni și animale, care se revoltă. Este drept, în cadrul acestei noțiuni puternic influențate de cultura ebraică, trebuie căutat un substrat arhaic preislamic, în care *shaitan* era doar un demon ambivalent având caracteristici comune cu cele ale *djinnilor*. Conform unor izvoare, *sheitan* este un geniu, adică un spirit care-l invadează pe poet sau chiar un spirit familial. În Coran, Seitan apare o singură dată în *surele de la Mecca*, dar este un termen neprecizat, indicând un *shaitan,* iar *în surele de la Medina* el este identificat cu Iblis. Procesul de ebraizare este astfel încheiat și Seitan este considerat căpetenia spiritelor rele, diferit de *shaitam* care nu era un spirit neapărat rău. În tradiția ulterioară se încearcă să se stabilească reporturile dintre Seitan și ceilalți *djinni* sau *shaitan,* care sunt considerați fiii săi, adică născuți din sămânța lui. El nu apare în Coran ca Stăpân al Infernului, această misiune revenindu-i lui Malik.

În gândirea religioasă, Seitan este puterea care, în sufletul oamenilor, i se opune lui Dumnezeu, șoptindu-le acestora la ureche îndemnuri către rău. Fiecare om își are propriul său *shaitan,* și acesta face parte din el, așa cum sângele face parte din corp. Puterea sa este, totuși, limitată și contrabalansată de cea a îngerului păzitor care, în credința poporului

* ifrit – clasă de djinni infernali, cunoscuți pentru puterea și viclenia lor; reprezentați ca făpturi de fum, înaripate, de dimensiuni uriașe, de sex masculin sau feminin, trăiesc într-o societate structurală după vechiul model tribal arab; armele obișnuite nu au putere asupra lor, însă pot fi învinși, uciși sau capturați, prin magie. (n. trad.)



În această veche miniatură, cele șapte trepte ale cerului reprezintă gradele înălțării mistice. Pe prima este reprezentat Mahomed împreună cu arhanghelul Gabriel. În partea de jos, Mecca și Piatra Neagră, precum și scara care duce la cer.

este și el prezent alături de toate creaturile. În aceeași credință. Seitanii aparțin unuia sau altuia dintre sexe, sunt înspăimântători, se arată sub înfățișări care seduc și înșeală și au copite ca de capră. Iblis, considerat, așa cum am mai arătat, identic cu Seitan, este numele dai diavolului, derivat poate, din grecescul *diabolos,* în timp ce în dicționarele arabe el este derivat de la rădăcina *bls,* pentru că el poate aștepta (*ublisa*) îndurare din parte lui Dumnezeu. Apare în Coran ca unul dintre personajele primelor momente ale lumii, care s-a răzvrătit la crearea lui Adam și a ispitit-o pe Eva în rai. A refuzat să i se închine lui Adam și pentru aceasta a fost izgonit din paradis și blestemat, dar i-a fost permis, la rugămintea sa, ca pedeapsa să-i fie amânată până în ziua Judecății de Apoi. Refuzul de a i se închina lui Adam devine revoltă împotriva lui Dumnezeu: „Și când le-am spus îngerilor: «Închinați-vă lui Adam!», toți i s-au închinat, în afară de Iblis, care a refuzat din trufie și a rămas unul dintre Rebeli"[14]. În așteptarea pedepsei finale, încearcă să-i abată pe oameni de la calea cea dreaptă[15]. Prin firea sa, el prezintă oamenilor drept frumoase lucruri care sunt, în realitate, urâte, dar nu are nici o putere asupra celor dreptcredincioși: „Și mai spune Iblis: «Doamne, pentru că nu m-ai înșelat, iată, eu voi face ca în ochii lor să pară frumoase toate mârșăviile pământului și îi voi înșela pe toți, în afară de cei care cred în tine și s-au purificat»"[16]. Aceeași rugăminte pe care Iblis o adresează lui Dumnezeu pentru ca ziua pedepsei să îi fie amânată, apare acum ca o provocare: „Și apoi a adăugat: «Ei bine, acesta [omul] este cel pe care l-ai chinuit mai mult decât mine? Lasă-mi răgaz până în ziua mântuirii și eu îi voi distruge pe toți urmașii săi, și voi lăsa în viață doar pe câțiva»"[17]. El este dușmanul lui Adam și al Evei și îi ispitește, împingându-i spre păcat; în acest fel este, dintotdeauna, cel care îl ispitește pe om[18]; îi vede și îi ține sub control, împreună cu clica sa, pe oameni, dintr-un loc de unde nu poate fi văzut[19], îi momește cu promisiuni pe care niciodată nu și le va putea ține și pe care el însuși nu le va recunoaște în Ziua Judecății[20], îi desparte semănând vrajbă între ei[21], îi cheamă ca să-i târască în flăcările infernului[22], îi îndeamnă la rele după ce ei acceptaseră Călăuza cea Dreaptă[23], îi face să uite că trebuie să pomenească Numele Sfânt al lui Dumnezeu[24], îi trădează, mai întâi făcându-i să uite de Credință și, apoi, declarându-se el însuși slujitor al lui Dumnezeu[25]. Intervine în căile Domnului ispitindu-i chiar și pe profeți[26].

Sălașul firesc al diavolului este infernul, *gahannam,* cuvânt provenit din ebraicul *gehinnom*. In Coran există o dublă reprezentare a sa, sub aspect de animal monstruos și ca loc al celor osândiți la pedeapsa veșnică, această din urmă imagine fiind cea mai frecventă. Personificarea apare în *sura* LXXXIX[27]: „Nu! Când pământul va fi sfărâmat bucățică, și vor veni Stăpânul tău și îngerii, șiruri întregi, și va fi adus în fața noastră, în ziua aceea, Infernul..." O personificare apare și în *sura* LVII[28], unde gheena, când vor fi aruncați păcătoșii în infern, va urla răbufnind: „ca și cum ar exploda de furie". Exegeza ulterioară, datorată lui al-Gazzali, în tratatul escatologic *al-Durra al-fahira,* spune că infernul, imaginat ca un animal monstruos, tremură de frică atunci când apare Allah, merge în patru labe și fiecare dintre ele este legată cu 70 000 de inele și, pe fiecare dintre ele, sunt 70 000 de demoni, atât de puternici încât pot face bucățele chiar și un munte. Despărțit de muritori printr-un interval de o mie de ani, se va

arunca asupra lor în Ziua Judecății. Cea mai frecventă reprezentare a gheenei ca loc al infernului este o temă preferată a Coranului fiind deseori tratată în paralel cu cea a paradisului. Din versetele Coranului rezultă că în acel loc, după Ziua Judecății, păcătoșii sunt pedepsiți cu focul veșnic[29]; că nu trebuie să se creadă că focul va dura doar un timp oarecare[30]; că pielea celor condamnați, îndată ce va arde în foc, va fi înlocuită de o altă piele, pentru ca ei să sufere cât mai mult[31]; că în infern vor sta în niște vizuini și, deasupra acestora vor fi învelitori arzânde[32]; că un condamnat va fi aruncat cu spatele în gheenă, i se vor da să bea lichide puturoase pe care le va mirosi doar, picătură cu picătură, fără a reuși să le bea[33]; că pentru păcătoși vor fi făcute veșminte de foc, peste ei va fi turnată apă clocotită care le va topi tot ce au în pântece și pielea, și vor fi biciuiți cu bice de fier și, ori de câte ori vor avea să iasă de acolo, vor fi respinși[34]; că în fundul infernului se află Zaqqum, pomul blestemat și amar la care jinduiesc nelegiuiții și ale cărui fructe sunt capete îngrozitoare de șerpi[35]; că focul din infern va fi alimentat cu oameni și pietre și va fi păzit de îngeri fioroși care îi sunt credincioși lui Dumnezeu[36]; că păcătoșii vor avea drept hrană un arbust uscat care nu-i va îngrășa și nici nu le va potoli foamea[37]. Informațiile din Coran au fost preluate și dezvoltate de legendă și de exegeză. Infernul este plasat sub piedestalul pe care stă lumea și se sprijină pe Taur și pe Pește. Este format din șapte niveluri în formă de crater. Pe deasupra lui trece o punte, îngustă ca tăișul unui brici sau al unei spade și ea trebuie străbătută de suflete pentru ca acestea să poată intra în paradis. Sufletele păcătoșilor nu reușesc să-l străbată. Puntea aceasta se numește al-Sirat, Calea, Drumul și marginile sale sunt acoperite de cârlige și de clești. Magia este indicată prin cuvântul *sihr,* care înseamnă chiar fascinație și vrajă și reprezintă schimbarea unui obiect real cu altceva ireal și doar aparent. Oamenii au aflat de magie de la demoni și de la *shaitan* care au ascultat secretele celor din cer și au adăugat la ele minciuni, comunicând toate acestea magilor (*kahin*) și scriindu-le în cărțile pe care tot ei le-au inspirat.

Adoratorii diavolului

„Adoratorii diavolului", *shaitan-perest,* sau Slujitori ai Demonului, *'abede-i Iblis,* au fost numiți, cu semnificație defăimătoare, yezidii (yezizii) sau yazida, o grupare tribală curdă care practică o religie considerată eretică din punct de vedere islamic. Nu a fost lămurită originea numelui lor; acesta, conform unei opinii mai bine documentate, ar proveni din persana modernă, adică din *ized,* „înger", „divinitate" și, prin urmare, ar trebui să însemne „adoratori ai divinității", „adoratori ai îngerilor", dată fiind o legătură certă dintre religia lor și aria iraniană a zoroastrismului.

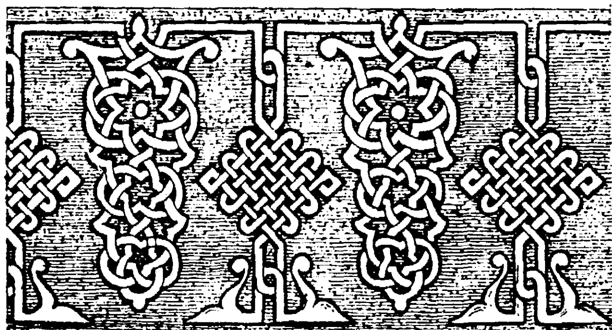
Este vorba despre un sistem teologico-mitologic în care există, alături de alte tematici, motivul dualismului de origine gnostică și manicheistă, deci acela al conflictualității dintre puterea pozitivă și una demonică, negativă.

La început este un conflict mitic între Dumnezeu și Îngerul Păun sau Regele Păun. Dumnezeu creează lumea și, apoi, rămâne inactiv, fiind înlocuit cu apărătorul lumii, adică Îngerul Păun. El, purtând numele Malak Ta'us, este îngerul izgonit din cauza revoltei sale și ulterior repus în drepturi și făcut de către Dumnezeu conducător al lumii. Cu lacrimile sale de pocăință, care au umplut vase mari din lut în șapte mii de ani, a învins și nimicit definitiv răul, astfel încât, pentru yezizi, nu există nici infernul, nici răul. Nu se cunoaște care ar putea fi originea acestei maniere de reprezentare a lui Dumnezeu. Conform ipotezei lui G. Furlani[1], în unele interpretări târzii ale mitului decăderii lui Adam, Păunul este mediatorul între Iblis-Satana și șarpele care ispitește. Într-adevăr, Iblis s-a adresat tuturor animalelor cerându-le să-l ajute, dar Păunul, chiar dacă a refuzat să se amestece, i-a trimis diavolului un șarpe. După comiterea păcatului (care, în exegeza Coranului, este de natură sexuală), Dumnezeu i-a izgonit pe păcătoși pe pământ. Șarpele a căzut peste Isfahan, Păunul peste Kabul, Satana peste Ararat și Adam în insula Ceylon. Yezizii au preluat această complicată legendă dezvoltată în exegeza Coranului și au îmbogățit-o, descoperindu-l pe Păun în îngerul decăzut și alungat din paradis. De la această reabilitare a îngerului, absolvit de caracteristicile sale negative și malefice și de la ridicarea sa alături de Dumnezeu provine acuzația care le-a fost adusă de adoratori ai Diavolului. Reelaborarea mitologică justifică, într-adevăr, acuzația, chiar dacă Dumnezeul yezizilor nu are în el nimic satanic, ci, mai mult, religia lor exclude existența demonului și a răului cosmic.



Yezizi la Kerman shâh

În povestirea cosmologică, Dumnezeu trăiește în arborele lumii, sub înfățișarea de pasăre. De la măreția sa emană îngerul Gabriel, tot sub înfățișarea de pasăre, dar Gabriel însuși capătă trăsăturile atribuite de Biblie Satanei, însă el se reabilitează, anulând astfel răul din lume. În fapt, Gabriel cade în păcatul trufiei și aceasta pentru că el vrea să fie recunoscut ca egal al lui Dumnezeu. Dumnezeu îl izgonește din arborele lumii, lovindu-l cu ciocul și îngerul, după ce a zburat prin cosmos timp de mai multe secole, se întoarce la Dumnezeu și i se supune, fiind iertat în acest fel de greșeala sa.





Diavolul și timpurile noastre

Satana în desenul unui copil german de 11 ani.

Diavolul și lumea contemporană

Prima constatare ce se impune este cea referitoare la persistența fenomenelor de demonizare pe care le credeam dispărute odată cu epocile trecute și care, însă, sunt prezente și în secolul nostru și apar la ora actuală în toată gravitatea lor.

Când, prin făurirea Regatului Italiei, a luat sfârșit puterea temporară a papilor și au apărut mișcări democratice puternice, nu întotdeauna scutite de formulele naive și primitive ale anticlericalismului, diavolul a devenit o nouă preocupare a gânditorilor, patrioților și a luptătorilor care contribuiseră la unificarea țării. Este suficient să parcurgem paginile buletinului *Civilizația catolică* din acele timpuri, între 1870 și 1875, ca să descoperim demonizarea acestei lumi în intervențiile papale și în dezbaterile purtate în cadrul mediilor legate de puterea temporară. În 1871, ia ființă la Roma o Societate a Liberilor Cugetători care devine „noua școală a Satanei, fondată la Roma sub egida libertății câștigate cu tunurile de Cadorna* și Bixio**. Prin ea se proclamă că, așa cum Roma a fost și este centrul catolicismului și oraș al lui Dumnezeu, tot astfel Diavolul, demn reprezentant prin acești apostoli ai gândirii libere, dorește să-și aibă aici tronul și să-și impună propriile legi... Acești apostoli ai lui Satan au găsit deja susținere printre adepții cei mai săraci"[1]. În același an, la 27 noiembrie, papa adresează nobililor Romei obișnuitul său mesaj, „în timp ce tunurile cuceritorilor Romei bubuiau pentru a anunța inaugurarea solemnă a Parlamentului italian". Și, pentru că fuseseră făcute primele tentative de împăcare dintre cele două tabere, papa „cu glas hotărât, a protestat solemn împotriva oricărei împăcări, care nu putea fi nicicând posibilă, între .Cristos și Belial, între lumină și întuneric, între adevăr și minciună"[2]. La 12 iunie, în scrisoarea de răspuns către conducătorii ordinelor religioase, Sfântul Părinte se referă la „puterea pe care Domnul o are la un moment dat asupra iadului... Haec est hora vestra, et potestas tenebrarum"[3]. În 1872, în discursul ținut la 7 septembrie în fața elevilor de la Seminarul Pontifical din Roma, apar aceleași teme: „Este cert că întotdeauna demonul a încercat să atace acest sediu al catolicismului

---

* Raffaele Cadorna – general distins în campaniile lui Crimeea și comandant al trupelor care au intrat la 20 septembrie în Roma, moment important al realizării unității Italiei. (n. trad.)

** Gerolamo Bixio – general din Statul Major al lui Garibaldi participant la expediția celor O Mie, erou la Custozza în 1866 și senator al Italiei unite în 1870. (n. trad.)



Patrioții și oamenii politici din generația care a cucerit independența Italiei și a doborât puterea temporară au fost identificați cu diavolul (stampă populară din Colecția Bertarelli, Milano).



și acest tron al Adevărului. Se pare, totuși, că, în zilele noastre, principele întunericului ar fi primit de la Dumnezeu permisiunea de a ne ataca în toate felurile și din toate părțile... Acești copii și, în general, toți tinerii, sunt victime ale unor uneltiri și demonul, care vrea să răstoarne totul, se străduiește să le ucidă sufletele cu ajutorul principiilor false pe care le propovăduiește, cu imoralitatea pe care le-o induce, cu spiritul infernal al necredinței prin care încearcă să le smulgă din suflet darul cel mai prețios, credința"[4].

Locul din care pornește acțiunea satanică, în ultimele decenii ale secolului trecut și la începutul secolului nostru, este considerat a fi masoneria, mai ales pentru că ea se află la originea mișcărilor risorgimentale și contrare puterii temporare. Încă o dată lumea și oamenii se împart în manieră manicheistă în două tabere, cea a luminii, reprezentată de Biserica catolică și de papalitate, și cea a tenebrelor care caracterizează toate mișcările pentru libertatea de gândire. Conflictul dintre Biserică și masonerie, provoacă, mai ales în timpul pontificatului lui Leon XIII, afacerea așa-numitului „satanism". Satanizarea masoneriei este, de fapt, urmarea unor întâmplări anterioare epocii în discuție și trebuie pusă pe seama acțiunii iezuiților care descopereau, mai înainte decât toate celelalte ordine religioase, riscurile perturbatoare venite dinspre masonerie, de altfel, asemănătoare în multe privințe cu structurile Frăției lui Isus* adică supunerea oarbă, secretul, relațiile frățești între toți membrii etc. Deciziile ecleziastice, deseori cu o eficacitate reală scăzută, s-au succedat fără întrerupere: bula. *In eminenti* a lui Clement XII din 28 aprilie 1738, bula *Providas* a lui Benedict XIV din 18 mai 1751, excomunicarea venită de la Pius VI, *Ecclesiam* a lui Pius VII din 13 septembrie 1821, bula *Quo graviora* a lui Leon XII din 13 mai 1825, enciclica *Tradidit humilitati* a lui Pius VII din 21 mai 1829, enciclica *Mirari* a lui Grigore XVI din 15 aprilie 1846, enciclica *Qui pluribus* a lui Pius IX din 9 noiembrie 1846, enciclica *Quanta cura* din 8 decembrie 1864, discursul *Multiplices inter* din 2 septembrie 1865, bula *Apostolicae sedis* din 12 octombrie 1869, a aceluiași pontif, enciclica *Humanum genus* a lui Leon XIII din 20 aprilie 1884, scrisoarea *Praeclara gratulationis* din 20 iunie 1894 și o declarație ulterioară din 19 martie 1902 a aceluiași pontif. Condamnarea este consacrată definitiv în *Codex juris canonici* (art. 2335: excomunicarea *simpliciter* este rezervată Sfântului Scaun, *ipso facto* pentru cei care aderă la masonerie; obligația credincioșilor de a se abține de la căsătoria cu masoni în art. 1065; interdicția serviciului religios de înmormântare – art. 542; trimiterea în locuri de mărturisire a credinței – art. 693; reclamarea către Congregația Sfântului Oficiu a clericilor care au aderat la masonerie – art. 2336,2).

Satanizarea masoneriei trebuie examinată în legătură cu această situație care, din partea Bisericii, însemna reprimarea a ceea ce, în masonerie, însemna pericolul creșterii conștiinței democratice și a libertății naționale care ar fi însemnat prăbușirea concepției

---

* Frăția lui Isus sau Compania lui Isus – ordin religios clerical întemeiat la Paaris la 15 august 1534 de Ignațiu de Loyola; membrii săi, iezuiți, au misiunea de apăra catolicismul mai ales prin predici și învățătură: printre obligații figura aceea de a se supune necondiționat papei și de a îndeplini orice misiune pe care acesta le-ar fi cerut-o. Ordinul a fost desființat în 1773 și reînființat în 1814, exercitând o puternică influență asupra catolicismului modern. (n. trad.)



Când masoneria a început să stimuleze mișcările europene pentru independență și a apărat libertatea de gândire, Biserica catolică a demonizat-o ca pe o nouă „sinagogă a Satanei". În imagine, un ritual de inițiere a unui neofit (după o ilustrație de L. Taxil, *Misteri della Frammassoneria*, Genova, 1888).

feudale și teocratice asupra lumii. Un anume Gabriel Jogand, născut la Marsilia în 1854, fost elev al iezuiților, inițiase, într-un asemenea climat, o violentă campanie pamfletistică împotriva Bisericii de la Roma. Devenit mason în 1881, s-a îndepărtat curând de masonerie și, în aprilie 1885, se declara „convertit", își făcea în public o *mea culpa* canonică și începea o serie de mărturisiri revelatoare despre adevăratele scopuri ale „sectei". Începând din 1886 (anul în care și-a publicat *Révélations complètes sur la Franc-Maçonnerie*), a scris și a răspândit un mare număr de scrieri antimasonice sub pseudonimul Leo Taxil. Taxil pretindea că se convertise în urma impresiei pe care o produsese asupra lui enciclica *Humànum genus* a lui Leon XIII și a fost considerat, din acest motiv, izbăvit din păcat datorită Bisericii. Susținut și încurajat de multe personalități ecleziastice, și-a văzut cărțile traduse în toate țările catolice și a avut parte de o primire solemnă la Leon XIII în 1887.

În polemica sa, bazată pe falsuri evidente, pamfletarul era susținut de Armand Joseph Fava (1826–1889), episcop de Saint-Pierre și Fort de France în 1871, apoi episcop de Grenoble în 1875, care adăuga la temele demonizării masonice un puternic antisemitism și repudierea instituțiilor democratice ale celei de-a III-a Republici. Aceeași poziție antimasonică și antisemită o are și un alt susținător al lui Taxil, Meurin, arhiepiscop de Port-Louis în Mauritius, autor în 1892 al unei broșuri celebre intitulate *La Franc-Maçonnerie, Synagogue de Satan*. În anii 1893/1894, germanul C. Hacks, sub pseudonimul Bataille, dezvăluia, în volumul *Le Diable au XX siècle,* publicat în mai multe ediții la Paris, că, în decursul peregrinărilor sale prin diferite țări ale lumii întâlnise o anume Miss Diana Vaughan, membră a mișcării paladiștilor, a cărei convertire a fost anunțată în 1895. Pe fondul acestor dezvăluiri, se susținea că „adevărata masonerie" era formată dintr-o sectă satanică a adoratorilor demonului, numiți luciferieni sau paladiști care, adoptând o serie de teme de factură dualistă, îl declarau pe Satana ca adevăratul Dumnezeu al Luminii și-l respingeau pe dumnezeul ebraic, ca zeu al tenebrelor. Idolul sectei, Paladius, era misteriosul Baphomet, de a cărui adorare fuseseră acuzați templierii în marele proces din secolul al XIV-lea. Se pare că Baphomet ar fi ajuns, în 1801, în posesia unui anume Isaac Long, împreună cu craniul lui Jacques de Molay, ultimul Mare Maestru al Ordinului Templierilor și, de la Long fusese preluat și transportat de la Paris la Charleston în Statele Unite. Conducătorul sectei era Albert Pike. Succesorul lui, Adriano Lemmi, cel care îl adusese pe Baphomet de la Charleston la Roma, a întemeiat aici centrul cultului satanic ai cărui adepți renegau credința creștină, oficiau liturghia neagră, comiteau fapte obscene, conform obișnuitului scenariu ala acuzațiilor din istoria ereziilor, aduse multor grupări. În timp ce masonii respingeau cu hotărâre acuzațiile false de satanism și cereau ca Taxil s-o prezinte public pe Vaughan, care devenise martora principală dar fantomatică a noii erezii, autoritățile ecleziastice încurajau răspândirea pamfletelor. După cum ne informează Taxil, în 1895, Leon XIII în persoană îi trimitea lui Vaughan binecuvântarea sa. Se ajunge la congresul antimasonic de la Trento, din 1896, la care Taxil reușește să mai elimine din îndoielile asupra contestatei existențe a lui Vaughan, afirmând că nu o prezenta în public doar pentru că nu voia s-o expună riscului de a fi suprimată de către masoni, promițând că va face



Luciferienii în fața idolului Satanei. Ilustrație din *I misteri della Frammassoneria* de L. Taxil, Genova, 1888.

aceasta doar în fața unui comitet restrâns. Dar, în același an, Bataille, pseudonimul celui care făcuse dezvăluiri asupra inexistentei Miss Vaughan, trimitea ziarului *Univers* din Paris o scrisoare în care declara că toate informațiile din volumul *Le Diable au XX siècle* nu erau decât rodul fanteziei sale. Taxil a încercat o vreme să continue această comedie, anunțând o apariție în cel mai scurt timp a femeii, dar, la 19 aprilie 1897, în cadrul unei ședințe a Societății Geografice din Paris, a mărturisit că toată povestea fusese inventată de el și era o imensă înșelătorie. A adresat, de asemenea, Bisericii catolice și unor episcopi mulțumirile sale pentru sprijinul pe care-l primise în răspândirea acestei înșelătorii. Taxil a murit în 1907.

La sfârșitul secolului, diavolul părea să se fi transformat într-o metaforă pur mitică a eliberării omului de groaza care-l dominase în secolele precedente. Mai mult, în el se întrupează izbucnirea instinctelor reprimate și îngrădite, bucuria vieții, capacitatea omului de a construi o lume rațională, toate acele trăsături pe care unii cercetători le atribuie imaginii diabolice a vrăjitoriei, ca expresie a unui „naturalism" care se revoltă împotriva violenței opresive a instituțiilor statului și a Bisericii. Carducci, în *Imn către Satana*, va vedea în demon rebeliunea și „forța răzbunătoare a rațiunii" care trebuie onorată și respectată pentru că a luat locul, ca atare, Dumnezeului propovăduit de preoți. Pentru Baudelaire, demonul devine „*cel mai savant și mai frumos dintre Îngeri, Dumnezeu trădat de soartă și lipsit de laude*". Arturo Graf, în încheierea cărții sale despre diavol, atesta ideile care erau, probabil, obișnuite în jurul anilor 1890. Diavolul murise pentru totdeauna și, de-acum uitat, „se va risipi în fantezia oamenilor, în același mod în care a apărut". El nu mai există, după Graf, pentru că nu mai există cauzele care l-au creat. Moare pentru că rolul său a încetat și „pentru că ideea care i-a dat viață nu mai reușește, în imensa arenă a luptei pentru viață, să țină piept altor idei, mai puternice și mai tinere". Au încetat să mai existe aparițiile unor formidabile oștiri rătăcitoare prin aer. Și-au pierdut din forță bănuielile și teama de el „nu numai printre persoanele cultivate, dar și printre oamenii simpli; nu numai în orașe dar și la țară". Nu i se mai pot atribui bolile omului și, de aceea, „civilizația noastră îl elimină din ea pe diavol, care i-a fost de folos cândva, dar care acum a devenit un personaj incomod; îl elimină așa cum elimină sclavajul, privilegiile, fanatismul religios, dreptul divin și multe alte lucruri"[5].

Nici un diagnostic istoric nu a fost mai înșelător decât acela pe care Graf îl punea pe baza climatului ideologic al pozitivismului și al influențelor târzii rămase de la acel iluminism în spiritul căruia Voltaire îi numea pe D'Alembert și pe Diderot „frații săi întru diavol". În realitate, situația era mult diferită și veneau ani în care Satana revenea în atenție în multe împrejurări și sub diferite forme. Instituțiile de învățământ oficiale ale bidericii nu au acceptat riscul unei așa-zise îngropări a diavolului, proclamată de gândirea laică și chiar de credincioși, atrași acum de posibilitatea unei demitizări. Dacă, pe de o parte, conștiința contemporană, educată datorită cunoașterii materialiste prin diferitele discipline științifice și, pe de altă parte, o nouă percepere a credinței, eliberată de imagini apăsătoare și pretins reale aveau tendința, în jurul anilor '50, să proclame dispariția definitivă a imaginarului diabolic, reîntoarcerea la el a însemnat pentru papalitate redobândirea unei certitudini dogmatice și fideiste, atacată din mai multe

direcții. Era, însă, o revenire încărcată și de o ambiguitate dramatică pentru că, fie însemna una dintre multele încercări de revenire la un conservatorism reacționar, fie determina reacția unor largi cercuri ale opiniei laice ale ierarhiei ecleziastice care se credeau eliberate de vechile obstacole mitice. Dar asemenea intervenții, peremptorii și inexorabile, bazate pe autoritatea provenienței lor pontificale, reușeau în acest fel să ducă la reapariția unui alt Satana, pe care gândirea contemporană îl anihilase și îl îngropase definitiv în amintirile despre timpurile trecute. Dacă Satana ar fi fost o figură care să existe cu adevărat, nimic nu ar fi putut, mai mult decât intervențiile papale, să-i facă un serviciu demn de mulțumiri și o recunoaștere solemnă. Paul VI, într-o predică ținută credincioșilor la 29 iunie 1972, cu ocazia sărbătorii Sfinților Petru și Pavel și a celei de-a IX-a aniversări a încoronării sale, a proclamat într-o manieră explicită doctrina infestării diabolice a lumii: „Referindu-se la situația din zilele noastre, Sfântul Părinte a afirmat apoi că are senzația că «prin vreo crăpătură, fumul Satanei ar fi intrat în templul lui Dumnezeu...» Cum s-a putut întâmpla așa ceva? Papa a mărturisit celor prezenți un gând al său și anume acela că a apărut o putere dușmană. Numele său este Diavolul, această misterioasă ființă la care se face aluzie și în Epistola Sfântului Petru. În nenumărate rânduri, de altfel, în Evanghelii, revine chiar și din vorbele lui Cristos numele acestui dușman al oamenilor. «Credem – a menționat Sfântul Părinte – în ceva supranatural apărut pe lume special pentru a zădărnici, pentru a sufoca roadele Conciliului Ecumenic»”[6].

La 15 noiembrie 1972, neosatanismul catolic este exprimat printr-o altă declarație solemnă a lui Paul VI: „răul care există în lume este efectul unei intervenții printre noi a unui personaj obscur și dușmănos, Demonul. Răul nu este numai o deficiență, un defect, ci o ființă vie, spirituală, perversă și care îndeamnă la pervertire. Groaznică realitate. Misterioasă și înfricoșătoare. Iese din cadrul biblic și ecleziastic acela care refuză să-i recunoască existența, care face din diavol un principiu în sine, el neavând, ca orice altă centură, o origine dumnezeiască, sau care și-l explică drept o pseudorealitate, o personificare conceptuală și fantastică a cauzelor necunoscute vinovate de nenorocirile noastre... Demonul este inamicul numărul unu, ispititorul prin excelență. Știm că această ființă obscură și perturbatoare există cu adevărat, acționează încă și este uneltitorul viclean împotriva echilibrului moral al omului, autorul perfid al unor vrăji prin care se strecoară în noi ca să provoace deviații... Capitolul despre Demon și despre influența sa este un capitol foarte important din doctrina catolică și el ar trebui studiat din nou, lucru care astăzi se face prea puțin”. Reapare, așadar, un fel de nostalgie delirantă, în îndelungata tradiție medievală, și ea aduce în centrul atenției un diavol care nu mai este „lipsa binelui” a Sfântului Augustin, ci ființa reală propriu-zisă care apare în imaginarul Apocalipsei și în pictura demonică.

Ioan Paul II, cu o naivitate și periculoasă, a revenit de mai multe ori asupra acestui subiect. În ziarul *L'Obsservatore Romano* din 14, 16-17, 21 august 1986, este reprodusă una dintre predicile sale asupra Crezului, în care recunoaște importanța mitologiei îngerilor și a demonilor. După acest pontif, diavolul este un înger izgonit din cer, iar păcatul Satanei constă în refuzul de a accepta adevărul lui Dumnezeu. Ca

efect al păcatului comis și de urmașii omului, îngerul izgonit a reușit să-l domine pe om. Această doctrină se oglindește printr-o exprimare dramatică în liturghia botezului, când catehumenului i se cere să se lepede de diavol și de ispitele acestuia. El, ca personaj și spirit malign, își exercită influența nu numai asupra obiectelor, ci și asupra corpului uman și, de aceea, este firesc să se vorbească despre posesie diabolică. Conform opiniei pontifului, nu întotdeauna este ușor să se depisteze ce este supranatural în aceste fenomene și nici biserica nu poate accepta sau urma cu ușurință tendința de a atribui multe fapte unei intervenții directe a demonului; în principiu, însă, nu se poate nega faptul că, în dorința sa de a-i dăuna omului și de a-l îndemna la rău, Satana ar putea ajunge la această manifestare extremă a superiorității sale. La 13 august 1986, urmându-și cateheza filosatanică, papa reia o mai veche insinuare a demonologilor: „Abilitatea lui Satan în lume este aceea de a-i convinge pe oameni să nege existența sa, în numele raționalismului și al oricărui alt sistem de gândire care încearcă să găsească tot felul de subterfugii pentru a nu admite faptul că el acționează"; în această situație, ar trebui demonizată orice formă laică de gândire care respinge tomismul și teologia catolică. În cateheza de la 20 aprilie din același an, papa face să reînvie – dându-i legitimitate reînnoită – vechiul mit despre influențele multiple ale Satanei asupra ordinii din natura spirituală și din cea fizică, fapt ce permite să se deducă validitatea teoriei medievale despre originea demonică a furtunilor și a bolilor. În predica din ziua de Sfânta Maria, ținută în biserica parohială de la Castel Gandolfo, el spune că dragonul din Apocalipsă, care va fi strivit de Fecioara Maria, continuă să le ispitească pe femei „răspândind păcatul în istoria omenirii și încercând, mai ales, să-l îndepărteze pe om de Dumnezeu", aserțiune care este o reîntoarcere neomedievală la antifeminismul tratatelor antivrăjitorești[7].

Acest satanism insistent și autoritar ar interesa foarte puțin lumea laică, care ar trebui în mod obligatoriu să admită că, prin asemenea declarații, papa își face, cum se spune, meseria și, în faza actuală de neoconservatorism, repune pe tapet mitologiile cele mai retrograde ale secolelor trecute. Ne-am afla, prin urmare, în prezența unor diatribe și a unor probleme interne ale unei biserici, care nu au de-a face, în principiu, cu laicitatea și cu cuceririle epistemologiei științifice. Dar, din păcate, aserțiunile Bisericii au impact, direct sau prin intermediul puternicelor sale reprezentante politice, și asupra condiției noncatolicilor și se insinuează, destabilizatoare și amorale, în etică și în comportamente, ducând la consecințe grave pe planul vieții sociale. Diavolul din viziunea pontificală apare ca un pătrățel gol dintr-un formular oarecare, ca un nimic ideologic și mitic pe care, cu toate acestea, clericul și catolicul practicant și reacționar îl pot umple, câteodată, cu fanteziile lor marginalizatoare și cu agresivitatea lor sadică. Tocmai această exaltare teologică a dus de-a lungul deceniilor, în numele unei permanente existențe a diavolului în lume, la divinizarea manicheistă a omenirii în izbăviți și condamnați, în creștini (și democrat-creștini) și comuniști. Asemenea declinuri ale rațiunii mai există și în prezent, nu numai pentru că în numele reafirmării existenței reale a lui Satan se prefigurează posibile marginalizări politice, dar și pentru că aceste idei au un puternic efect mistificator în unele comunități rurale mai izolate.



Josuah, unul dintre numeroșii protagoniști ai satanismului din benzile desenate, un amestec între diavolul creștin, vampir, Dracula și creatorul imaginar al unor planuri de stăpânire a lumii (din *Fumetti dell'orrore nr. 3, Il Messia del Male,* Milano, Edifumetti, 1979).

Aceiași fermenți ai demonizării, la fel de violenți și de primitivi ca aceia prezenți în unele medii catolice, apar în mișcările fundamentaliste americane, ca un val de misionarism și de pseudoevanghelizare îngrijorător prin proporțiile sale, dacă luăm drept adevărat faptul că trei creștini din zece se declară *new-born*, „renăscuți", și fundamentaliști.

Este probabil, totuși, ca răspândirea cultelor demonice în orașe ca Torino și Roma (și acestea sunt doar acele orașe despre care a scris presa), coincidența acestor întâmplări cu învestirea, intens mediatizată, a cinci exorciști oficiali de către arhiepiscopul de Torino și înmulțirea exorciștilor în alte orașe importante să fi avut loc în urma discursurilor papale. Dar, independent de ele, mi se pare că demonismul urban are alte rădăcini. Gustul pentru unele tipuri de perversiuni sexuale, dezlănțuirea unor instincte ducând până la asasinat și la tortură, imitarea stereotipă a unor vechi ritualuri ca liturghia neagră și sacrificiile vrăjitorești, întâlnite în medii americane, elvețiene, franțuzești, germane și, câteodată, italienești sunt simptomul unei situații a cărei origine este dificil de găsit. Ipoteza cea mai simplă, dar și, prin simplitatea ei, cea mai convingătoare, constă în acceptarea faptului că această apetență pentru reguli inversate și încălcate sau pentru fapte extreme, frecvent înregistrate în medii orășenești burgheze și, uneori, muncitorești, face parte dintr-o absență a conștiinței istorice și din nevoia de a compensa dezamăgirea existentă în adâncul conștiinței, cu stimuli, imagini și onirisme capabile să-l consoleze pe omul care trăiește într-un deșert urban, în mod cert asocial, și să-l ridice la rangul unui protagonism care îi fusese interzis. Am avea, în acest fel, în termenii materialismului, un caz tipic de evadare sau de înstrăinare care împiedică o confruntare normală cu realitatea și determină transferul în cavernele onirice. Acest satanism, actualmente răspândit prin forme de organizare care reprezintă o „biserică inversă" și prin vechi reminiscențe medievale, are o origine directă în experiențe de la începutul secolului. H. Haag[8] îl consideră, pe bună dreptate, apărut dintr-o sectă mistică, *Ordo Templi Orientis* care, întemeiată de Karl Kellner și Franz Hartmann în ultimele decenii ale secolului trecut, pretindea că ar fi moștenit înțelepciunea ocultă atribuită de-a lungul secolelor templierilor. Aleister Crowley a dat o formă de organizare acestei mișcări care practica deja ritualuri sexuale și orgiastice. Crowley a fondat la Cefalù o mânăstire a Satanei în care, împreună cu discipolii, aveau loc ceremonii demonice recurgându-se la droguri, magie și sex. Erau reluate astfel ceremonialurile bine cunoscute în vrăjitorie, mai ales în ultimele forme pe care le căpătaseră în Frnața turna sângele pisicilor și al câinilor sacrificați. La liturghia neagră se împărțea adepților o anafură preparată cu sânge de copil sau de la un dușman al mișcării. Crowley, expulzat din Italia, a plecat la Weida, în Thuringia, unde discipolii săi l-au proclamat Salvatorul lumii, dându-i numele de Satana și de „Mare Fiară", cu aluzie evidentă la Apocalipsă. Mort nebun în 1947 în Anglia, Crowley lasă ca moștenire modul de organizare a Ordinului, care își are sediul central la Stein, lângă Appenzell, în Elveția.

După cum aflăm din cercetările lui F.W. Haack[9], din mișcarea lui Crowley provin actualele grupuri sataniste care recurg la practici inverse, în special sexuale; *Fraternitas Saturni* și *Church of the Final Judgement,* cu sedii la Frankfurt, Berlin, Hamburg,



Tema Sabatului din jurul celebrului nuc din Benevento este larg răspândită datorită folosirii ei pe eticheta lichiorului Strega Alberti.

München, Freiburg și Lübeck. Dar această biserică a racolat un mare număr de adepți și de inițiați, mai ales în California și l-a influențat pe Charles Manson care avea contacte cu *Devil House* din San Francisco. În delirul său evident, Manson credea că este „Fiul Omului" anunțat de Apocalipsă, contemporan în acest fel cu Cristos și cu Satana, „regele îngerilor abisului", care trebuia să pregătească judecata finală. Prin această judecată trebuiau eliminați toți negrii și starurile de cinema și, în mod special, el se pregătea să trimită penisul lui Richard Burton lui Eddy Fischer, campionul mondial de șah. În paralel cu *Final Church*, el se gândea să reînvie un comunism creștin primitiv cu caracter sexual și promiscuu. Copie satanică a lui Cristos, Manson punea să fie legat de o cruce, în fața căreia se închinau și plângeau fetele care aderaseră la mișcare. În cadrul ceremoniilor erau sacrificate animale și sângele lor era vărsat, în ritualurile nocturne, peste perechile care practicau amorul liber, iar acestea trebuiau să-l bea. Noaptea, împruenă cu adepții săi cei mai de încredere, credea că se transformă în vampir și își procura victime umane care erau sacrificate ritual cu ajutorul unui aparat cu șase cuțite, după ce, în prealabil, victima era legată pe o masă. Adepții mâncau inima încă plină de sânge a acesteia. A ordonat, apoi, masacrarea lui Sharon Tate, acțiune în care Tex Watson, șef al grupului de asasini, se credea diavolul însuși.

În 1966, A.S. La Vey întemeia *Church of Satan*, descendentă direct din *Ordinul* lui Crowley, o comunitate bine organizată, practicând, pe lângă asasinatul ritual, mai ales orgia sexuală, răspândită apoi în toată lumea și prezentă și în Italia. Învățăturile

sectei sunt cuprinse în *Biblia Satanei*[10], text doctrinar al mișcării. Conform învățăturilor acestei *Biblii*, omul nu este creat decât pentru a-și satisface instinctele și pornirile și trebuie eliminat tot ceea ce se opune acestei nevoi. Satana este simbolul plăcerii instinctuale, al alcătuirii egoiste și desfrânate a creaturilor, iar răsturnarea valorilor se află în Discursul de pe Munte. Cei puternici vor stăpâni pământul, cei slabi vor fi sclavi. Printr-un plan de factură anarhistă și subversivă, cei slabi vor trebui exterminați pentru ca supraoamenii să devină stăpânii absoluți ai pământului. Același Haag, pentru a demonstra răspândirea crescândă a acestor mișcări, amintește că, în mai 1971, revista *Newsweek* înregistra în producția editorială americană prezența a 2345 de cărți despre liturghia neagră, despre satanismul organizat și despre științele oculte.

Prezența satanismului organizat contrazice, este adevărat, senzația că imaginarul demonic ar fi dispărut în ultimele decenii și contribuie la confirmarea acestui fapt prin afirmația că demonul ar fi reapărut, venită din partea bisericilor creștine. Există, firește, diferențe evidente, pentru că satanismul practicat de sectele secrete se manifestă doar prin acțiuni caracterizate ca fiind de nebunie și delincvență. Totuși, în fiecare dintre aceste cazuri, o evaluare lucidă duce la concluzia că este vorba despre fenomene marginale, dacă ne referim la adeziunea reală din partea populației. Trebuie subliniat, în schimb, că, în timp ce satanismul sectar rămâne, în funcție de epocă, o binecunoscută manifestare a unor adunări delirante restrânse, satanismul anunțat de neoteologia conservatoare nu este susținut, cu siguranță, de adeziunea largă a mediilor religioase, dar ca model ideologic are influențe iraționale profunde și face parte, așa cum am mai văzut, din unele procedee politice specifice.

În concluzie, neodemonismele, când sunt impuse de biserici și când sunt susținute de valoarea mitologică a imaginii satanice, provoacă apariția unor alienări apăsătoare și creează în noi o lipsă a responsabilității față de problemele dramatice cu care suntem dureros confruntați. Aceste reîntoarceri la Satana ne induc un fel de indolență și o stare ca de narcoză a conștiinței care transferă pe planul imaginarului cauzele materiale ale persecuțiilor, ale crimelor, ale violențelor. Modelul pe care, în mod autoritar, ni-l transmite ideologia satanică ne liniștește și ne dă o stare de mulțumire, strecurându-ne în conștiință descoperirea neașteptată a unor alte origini ale răului și absolvindu-se de sentimentul de vinovăție și de responsabilitatea care ar trebui să stea întotdeauna la baza activității umane.

Acest mecanism de dezvinovățire și de detașare devine și mai impresionat atunci când pe linia unor explicații foarte vechi, ne apare imaginea unui Dumnezeu sinistru și punitiv, imagine aproape paralelă cu cea clasică a Satanei, un Dumnezeu care ne pedepsește pentru răul pe care-l comitem și care, prin intervențiile sale nemiloase, le trimite oamenilor boala și moartea, în mod direct sau prin înlocuitorul său demonic. Este cazul „teologiei" punitive prin care unele marginalizări venite din partea Bisericii Catolice sau a bisericilor reformate au avut ca obiect prostituatele, homosexualii, drogații, făcându-i vinovați de răspândirea SIDA, conform unei dinamici ușor de înțeles. Trebuie să ne întrebăm de ce această violență marginalizantă care se manifestă în cazul fenomenului de răspândire a SIDA nu s-a asociat – sau să se fi asociat în forme mai

puțin incisive și mai puțin autoritare – altor epidemii ca, de exemplu, cea de cancer sau de gripă. Apare, în ce privește SIDA, o lege specială care, acuzând răspândirea bolii, atacă în mod concret, într-o exaltare teologică, comportamente umane pe care bisericile le-au condamnat întotdeauna și anume cele legate de sex ca libertate a omului. Învățăturile ecleziastice, catolice și reformate, exprimă refuzul de a accepta „naturalețea" faptelor biologice și clinice și de a le explica prin legile rațiunii și printr-o deplină conștiență istorică și științifică. Intră în discuție puterea dintotdeauna a Satanei și gusturile perverse ale zeului punitiv. Se amplifică un proces de culpabilizare socială prin care, în fapta respectivă, chiar atunci când ea este explicată științific, trebuie căutată o cauză ulterioară, considerată ca vină sau ca păcat. O asemenea cauză supranaturală capătă, astfel, aspectul unei predeterminări a faptei, *signum dei*, manifestare înspăimântătoare a mâniei divine. Nucleul mitologic arhaic reclamă încă o dată folosirea nemiloasă a diverselor dinamici de marginalizare a unor grupuri minoritare. Această dinamică își are originea, de fapt, chiar în începuturile creștinismului dacă, în *Epistola către Romani*[11], pentru apostolul Pavel, sfârșitul epocii romane, pe ruinele căreia se va clădi creștinismul, a depins de multele păcate comise de către păgâni. Printre acestea, un rol important îl are perversiunea sexuală și homosexuală: „Din pricina aceasta, Dumnezeu i-a lăsat în voia unor patimi scârboase; căci femeile lor au schimbat întrebuințarea firească a lor într-una care este împotriva firii. Tot astfel și bărbații, au părăsit întrebuințarea firească a femeii, s-au aprins în poftele lor unii pentru alții, au săvârșit parte bărbătească cu parte bărbătească lucruri scârboase și au primit în ei înșiși plata cuvenită pentru rătăcirea lor". În versetul 32 al aceleiași *Epistole*, Pavel declară că homosexualii sunt vrednici de moarte. Suntem pe aproape de demonizarea celor loviți de SIDA, dacă în Statele Unite s-a propus, chiar dacă într-un singur caz, sterilizarea homosexualilor și a drogaților și dacă în Australia a fost introdusă o lege care-i acuză de omucidere intenționată pe homosexualii donatori de sânge care au transmis astfel virusul SIDA. Puternică și impresionantă s-a auzit vocea predicatorilor protestanți care amintesc pedeapsa prin foc trimisă de către Dumnezeu asupra homosexualilor din Sodoma și Gomora. Se înțelege, atunci, cum a fost posibil ca, în acest climat, cardinalul Siri să susțină ideea originii supranaturale a bolii trimise de Dumnezeu asupra oamenilor ca pedeapsă, rămânând astfel pe linia de atâtea ori atestată în istoria creștinătății.



Precizare

În Note și Bibliografie au fost utilizate următoarele abrevieri:

AJS, *The American Journal of Sociology,* Chicago, 1895 ss.
ANET, *Ancient Near Eastern Text relating to the Old Testament,* ed. J. B. Pritchard, Princeton. 1955, ed. II:
ANT, *Anthropos, Revue International d'Anthropologie et Linguistique,* Fribourg. 1906 –.
DSAM, *Dictionnaire de Spiritualite, d'Ascétique et de Mystique,* Paris. 1937 –.
DTC, *Dictionnaire de Théologie Catholique,* Paris. 1903-1951, 15 vol.
ERE, *Encyclopaedia of Religion and Ethics,* ed. J. Hastings. Edinburg. 1908-1921, reed. 1951.
JAOS, *Journal of the American Oriental Society,* Boston. 1843-.
MAOG, *Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft,* Leipzig. 1925-.
MGHS, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores.*
MEFR, Melanges de l'Ecole Française de Rome, Paris. 1881-.
PG, *Patrologia Graeca,* ed. J. P. Migne, Paris. 1857-1866. 161 vol. + indici.
PL, *Patrologia Latina,* ed. J. P. Migne, Paris. 1844-1864.217 vol. + indici.
PSBA, *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology,* Londra. 1878-1918. apoi ***Transactions of** the Asiatic Society.*
RAAO, *Revue d'Assyrologie et d'Archéologie Orientate,* Paris, 1884-.
RANL, Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Roma. 1881-.
RB, *Revue Biblique,* Paris. 1892-.
RLA, *Reallexicon der Assyrologie,* Berlin-Leipzig. 1932-.
RLAC, *Reallexicon für Antike und Christentum,* Leipzig-Stuttgart. 1941 (1950)-.
.RTPI, *Rivista delle Tradizioni popolari italiane,* 1893-1895.
ZDHG, *Zeitschrift der deutschen Morgenlandischen Gesellschaft,* Leipzig. 1892-.

Note

ACTUL DE NAȘTERE AL DIAVOLULUI

1. *Gen.*8:21.
2. *Talmud Bab.,* Ber. 61 b.
3. Ibidem, Ber. 61. a.
4. *Gen. rabb.* 22, 6.
5. 9. 7.
6. *Talmud Bab.,* Ber. 5a.

O IPOTEZĂ ASUPRA NAȘTERII: DIAVOLUL ÎN PSIHANALIZĂ

1. Opere, ed. Boringhieri, vol. v, pp. 397 ss.
2. «Phantasie und Mythos», în *Psychoanalytisches Jahrbuch,* 2, 1910, p. 392.
3. *Der Alptraum in seiner Beziehung zu gewissen Formen des mittelalterlichen Aberglaubens,* n. XIV din *Schriften zur angewandten Seelenkunde,* XII, trad. it., în *Psicoanalisi dell'incubo,* Roma, Newton Compton editori, 1978.
4. *Opere,* ed. Boringhieri, vol. IX, pp. 520 ss.
5. *Schizophrenia 1677.*
6. *Op. cit.,* trad. it., pp. 539 ss.

DIAVOLUL LA POPULAȚIILE PRIMITIVE

1. *Die Religionen Afrikas,* Stuttgart, 1963, trad. fr ., Paris 1964, pp. 42 ss., 84 ss.
2. *La psychologie religieuse des Chumawi,* ANT., XXXII, 1928, pp. 583 ss.
3. R. DIXON, *The Northern Maidu,* Bamnh, XVII, 1905, pp. 335 ss.
4. W.S. ROUTLEDGE, *With a prehistoric people,* Londra 1910, pp. 256 ss.
5. *Essai sur la religion Bambara,* Paris 1951.
6. J. BATCHELOR, «Ainu», în *ERE,* 1, 239-252.

PREZENȚA DEMONICĂ ÎN CULTURA IRANIANĂ ANTICĂ

1. Cap. 27.
2. *Avesta, Yašt, 13,* 12-13.
3. *Denkart,* 9, 37, 6.
4. *Zatspram,* 1,8-11.
5. *Denkart,* 9, 30, 6.
6. *Denkart,* ed. Madan 355.
7. *Denkart,* ed. Madan 537.
8. *Rivayat pahlavi,* 56, 16.
9. *Saddar Bundehash,* 52, 2.
10. *Datastan-i-Denik,* 37,20-21.

DEMONI ȘI GNOZE

1. G. BARDY, *Cernynthe, RB,* XXX, 1921.
2. *Il Apol.,* 26.
3. *Elenchos,* VII, 38.
4. Despre marcioniți, v. A. M. Di Nola, «Marcioni e Marcioniti», în *Enciclopedia delle Religioni,* IV, 138-144.
5. Despre Basilide și basilidieni, v. A. M. Di Nola, în *Enciclopedia delle Religioni,* I, 963-972.
6. *Elenchos,* v, 16.

7. Despre cainiți v. Irineu *Adv.haer.*, I, XXXI; Epifanie, *Haer.*XXXXVIIII; Teodoret, *Haer.* fab.: 15
8. *Elenchos*, V, 1-11.
9. *Elenchos*, VIII, 20.
10. *Adv. haer.*, I, 30.
11. v. E. AMANN, *DTC*, XI, 1063-1075.
12. *Adv. haer.* I, 25 e ss.
13. IPPOLIT, *Elenchos, V*, 19-22.
14. *Pan.* 26.
15. A. M. DI NOLA, «Barbelognostici», în *Enciclopedia delle Religioni*, II, 954-957.
16 H. C. PUECH, *Archontiker, RLAC* I, 633-643.

MITOLOGIA DEMONICĂ ÎN TRADIȚIA MANDEIȘTILOR

1. A. M. DI NOLA, «Mandei», în *Enciclopedia delle Religioni*, IV, 30-49, cu amplă bibliografie.

ISTORIA DEMONULUI ÎN MANICHEISM

1. *De haer.* 46. A. M. DI NOLA, «Mani, Manicheismo», în *Enciclopedia delle Religioni*, IV, 49-76.

MOȘTENIREA DEMONOLOGICĂ A MANICHEISMULUI: PRISCILIENI, PAVLICIENI, BOGOMILI, CATARI, ALBIGENZI

1. R. MANSELLI, *L'eresia del male*, Neapole, 1963, pp. 53-75.
2. R. MANSELLI, *op. cit.*, pp. 65-75.
3. N. NIKOLOFF, *The Bogomil Movement*, New York, 1956.
4. M. ADRIANI, «Catari», în *Enciclopedia delle Religioni*, I, 1522-1524.
5. A. L. MAYCOCK, *The Albigensian Heresy*, Londra, 1922-1928, 2 vol.

TRADIȚIA DIAVOLULUI LA SLAVI, BALTICI ȘI UGRO-FINICI

1. *Chronica Slavorum*, MGHS, XXI, 156.
2. *Mitologia slava*, Bologna, 1923.
3. MEYER, *Fontes*, 61.
4. «Demons and Spirits», în *ERE*, IV, 622-630.
5. A. M. DI NOLA, «Ugro-Finnici, religione dei popoli», în *Enciclopedia delle Religioni*, VI,1-14.

DIAVOLUL ÎN CULTURILE PALEOBALCANICE

1. E. COZZI, *Credenze e superstizioni nelle montagne dell'Albania*, ANT, IX, 1914, 449-476; paleobalcanici în general v. A. M. DI NOLA în *Enciclopedia delle Religioni*, IV, 1353-1382.

LUMILE INFERNALE ȘI DEMONICE LA GRECI ȘI LA ROMANI

1. SOFOCLE, *Oedip la Colona*, v. 1559.
2. HESIOD, *Teogonia*, 767 e ss.
3. *Imnuri orfice*, XXIX.
4. X, 28, 4.
5. HOMER, *Il.* v. 890 ss.
6. Fragm. de dramă necunoscută de ESCHIL, *Oxyr. Pap.* 2256, XX, fr. 9.
7. TEOCRIT, I, 13 ss.
8. *Imnuri orfice*, IX.
9. EURIPIDE, *Rexos*, v, 36.
10. PLATON, *Cratil*, 408d.
11. *Imn homeric către Pan.*
12. X, 3.
13. *Fasti*, VI, 101.
14. *Ibidem*, IV, 911 ss.
15. *«Inuus ab ineundo passim cum omnibus animalibus»*, Servius, *ad Aen.* VI, 755, VII, 47.
16. G. DEVOTO, *l.c.*
17. *Corpus inscriptionum latinarum*, I, 2, 2520, trad. în *Iscrizioni Latine Arcaiche*, ed. C. Carena, Florența, p. 43.

DEMONUL ETRUSCILOR

1. *Les religions Etrusque et Romaine,* Paris, 1948, pp. 9-79.
2. SERVIUS, *ad Aen. III,* 134.
3. MACROBIUS, *Satur. I,* 16, 18.
4. MACROBIUS, *l.c.*; Festus, 154-157.

REPREZENTĂRILE DEMONICE LA GERMANI ȘI CELȚI

1. *Gylf. XXXIII.*
2. *Gylf. IV.*
3. IV, 39.
4. *Gylf. VIII.*
5. *Gylf. XLIX-L.*
6. *Gylf. LI.*
7. J. DE VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte,* Berlin, 1956-1957, 2 vol., pentru sinteză și bibliografie, v. A. M. Di Nola, «Germani», în *Enciclopedia delle Religioni,* II, 1724-1794.
8. *The religion of the ancient Celts,* Edinburg, 1911, id., «Celts», în ERE, III, 277-304.

FORȚELE DEMONICE ÎN INDIA

1. *Rigveda,* 7, 10.
2. *Rigveda,* 1, 32, 3; trad. Papesso.
3. Pentru temele vedice, v. J. GONDA, *Die Religion Indiens, I. Veda und älterer Hinduismus,* Stuttgart, 1961; trad. franc. Paris, 1962; W. CALAND, *Altindische Zauberei,* Amsterdam; 1908, reed. Wiesbaden, 1968.

DEMONII SPAIMEI ÎN ARIA TIBETANĂ

1. *Quellen zur Geschichte der Tibet. Bon-Religion,* ZDMG, 92, 1938, pp. 354 ss.
2. v. A. M. DI NOLA, «Bon», în *Enciclopedia delle Religioni,* I, 1173-1185.
3. G. TUCCI, *A Lhasa ed oltre,* Roma, Newton Compton editori, 1952, II ed., p. 48.
4. A. M. DI NOLA, «Buddhismo tibetano», în *Enciclopedia delle Religioni,* I, 1360-1397.

PREZENȚA DEMONICĂ ÎN RELIGIILE DIN EXTREMUL ORIENT

1. H. MASPÉRO, *La Chine antique,* Paris, II ed., 1955, p. 195.
2. CHOU LI, Riti o Istituzioni dei Chou, ap. J. J. M. DE GROOT, *The Religious System of China,* Leida, 1892–1910, vol. VI, p. 1189.
3. DE GROOT, *op. cit.,* vol. VI, p. 1209.
4. *Bilancia delle Discussioni,* XX, ap. DE GROOT, cit., vol. VI, p. 1211.
5. H. MASPÉRO, *op. cit.,* p. 197.

DEMONOLOGIA ÎN LUMEA MESOPOTAMIANĂ: SUMERIENII ȘI ASIRO-BABILONIENII

1. *Sumerian Religious Texts,* Upland, 1924, 6.
2. G. FURLANI, *Religione babilonese-assira,* vol. II, p. 9.
3. R. C. THOMPSON, *The Devils and Evils Spirits of Babylonia,* Londra, 1903-1904, vol. II, p. 86.
4. *l.c.*
5. R. C. THOMPSON, *op. cit.*, II, 64.
6. R. C. THOMPSON, *op. cit.*, II, 86.
7. R. C. THOMPSON, *op. cit.*, II, 98; G. FURLANI, *Rel.* I, 339.
8. R. C. THOMPSON, *l.c.*
9. C. FOSSEY, *La Magie assyrienne,* Paris, 1902, p. 304.
10. G. FURLANI, *Rel.*, I, 339.
11. G. FURLANI, *op. cit.,* I, 143.
12. F. THUREAU-DANGIN, *Rituels Accadiens,* Paris, 1921, p. 161.
13. G. RINALDI, *Storia della letteratura dell'antica Mesopotamia,* Milano, 1957, p. 86.
14. v. SCHEIL, *La loi de Hammurabi,* Paris, 1906, p. 5.
15. G. FURLANI, *Rel.*, I, 293.
16. C. FOSSEY, *op. cit.*, p. 352.
17. C. FOSSEY, *op. cit.*, p. 186.

18. F. THUREAU-DANGIN, *Rituels et amulettes contre Labartu,* în RAAO, XVIII, 1921, p. 190.
19. R. C. THOMPSON, *op. cit.,* I, p. 88.
20. G. FURLANI, *Rel.,* vol. I, p. 341.
21. *Op. cit.,* vol. I, p. 343.
22. *Die Haupttypen der sumerischen Beschwörung,* Leipzig, 1931.

DEMONOLOGIA HITITĂ

1. *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testamant (ANET),* ed. J. B. Pritchard, Princeton, 1955, p. 125.
2. *ANET,* 126.
3. G. FURLAN1, *La religione degli Hittiti,* Bologna, 1936, p. 183.
4. *ANET,* p. 346.
5. *ANET,* p. 347.
6. *ANET,* p. 349.
7. E. H. STURTEVANT-G. BECHTEL, *A Hittite Chrestomathy,* Philadelphia, 1935, pp. 100-126.

TEMELE DEMONOLOGICE ÎN TRADIȚIA EGIPTEANĂ

1. E. A. WALLIS BUDGE, *Egyptian Magic,* Londra, 1901, trad. it. Roma, Newton Compton editori, 1980, p. 61.
2. E. A. WALLIS BUDGE, *op. cit.,* pp. 138 ss.

DEMONUL ÎN EBRAISM ȘI IUDAISM

1. 31: 39.
2. *Gen (Fac.)* 3:2.
3. *Strom.* III, 14.
4. *Le mythe de la femme et du serpent,* Paris, 1876.
5. *Gen.* 3:5.
6. 28:11-15.
7. v. p. XX.
8. 14: 12-15.
9. 3:1.
10. 1 :6; 2: 1 ss.
11. 3:1 ss.
12. 21:1.
13. 6:1 ss.
14. 2:23-24.
15. 14:12.
16. 28-12 ss.
17. *Lev.* 17:7; *Regi IV,* 23:8; *Cron II.* 11:15.
18. *Sol.* 106:3; *Deut.* 32:17.
19. *Is.* 43:14.
20. *Lev.* 16.
21. *Judecători* 9:23.
22. *Regi I.* 16:14 ss.
23. 22:19 ss.
24. *Lev.* 19:31; *Deut.* 18:11.
25. Visele, Urim și Tummim, *Regi I.* 28:6.
26. *Ex. (Ieșirea)* 22:17.
27. *Deut.* 18:12.
28. *Sol.* 12:2.
29. *Deut.* 28:54.
30. *Pilde.* 23:6.
31. *Pilde.* 28:22.
32. *Gen. (Fac.)* 35:4.
33. *Is.* 3:20.
34. *Is.* 3:18.

35. *Judecători.* 8:21, 26.
36. *Charms and Amulets, Hebrew,* în *ERE,* III, 439-441.
37. *Pilde.* 17:8.
38. *Mac. II* 12:40 ss.
39. M. GASTER, *Studies and Textes in Folklore, Magic, Medieval Romance, Hebrev Apocrypha and Samaritan Archaeology,* Londra, 1952, vol. III, p. 319.
40. E. LANGTON, *La Démonologie. Etude de la Doctrine juive et chrétienne. Son origine et son développement,* trad. franc., Paris, 1951, p. 131.
41. M. GASTER, *op. cit.,* vol. I, p. 31 și vol. III, p. 329.
42. M. GASTER, *op. cit.,* vol. II, p. 348.
43. M. GASTER, *op. cit.,* vol. III, p. 332.
44. W. L. NASH, «A Hebrew amulet against disease», în *PSBA,* 28, 1906, p. 182-184.
45. «Samaritan Philacteries and Amulets», în *PSBA,* 27, 1915, pp. 96-107, 135-144, 163-174; 38, 1916., pp. 70.79,96-104,202-222; 39, 1917, pp. 16-26,45-50.
46. M. GASTER, «Samaritan Philacteries», 37, 1915, p. 101; 38, 1916, p. 207.
47. *Tofita Sot.* 14, 3.
48. *Sot.,* 9, 13.
49. *Le Talmud,* trad. franc., Paris, 1958.
50. *Ber.* I, 1, f. 6a.
51. *Tankhuma Mishpatim,* 19.
52. *Ber.,* 3a-b.
53. *Ber.,* 62a.
54. *Pes.,* 111b.
55. *Pes. X,* 1, f. 112a.
56. *Yoma,* 83b.
57. *Erub.* 100b, *Hiddah,* **24b.**
58. *Ab. Zarah,* 12b.
59. *Ibidem,* 20b.
60. *Ber.,* I, 1, f. 6a.
61. *Yoma VII,* 6, f. 84a.
62. *Tosifta,* Chab. 4, 5.
63. *Baba mez.,* 107a.
64. *Taan.* 8b.
65. *Ber.,* 20a.
66. *Khag.,* 5b.
67. *Chab.,* 33b.
68. *Baba mez.,* 59b.
69. *Taan.,* 24b.
70. *Sefer ha-Zohar,* tratatul *Terumah,* **128a.**
71. Trattato *Haje Sarah,* 125b-126a.
72. *Ibidem,* 126a.

Analiza diverselor tradiții în A. M. DI NOLA, *Cabbala e mistica giudaica,* **Roma, 1984.**

DEMONUL ÎN NOUL TESTAMENT

1. *De daemoniacis in historia evangelica,* Roma, 1913.
2. *Lc.* 10:18.
3. v. p. XX.
4. *Lc.* 10:19.
5. *Mc.* 10:15.
6. *Mt.* 4:10; *Mc.* 1:13.
7. *Lc.* 13:16.
8. *Lc.* 32:31.
9. *Mt.* 12:26; *Mc.* 3:26.
10. *Lc.* 22:3; *Gv.* 13:27.
11. 1:2-13.
12. 5, 14, 2.

13. *Collect.* 1.
14. *Mc.* 3:22.
15. *Mt.* 13:29; *Lc.* 8:12; *Gv.* 13:2.
16. *Gv.* 8:44.
17. *Mt.* 25:45.
18. *Mt.* 11:29; *Mc.* 5:7; *Lc.* 8:28.
19. *Mt.* 12:43; *Lc.* 11:24 ss.
20. *Mt.* 12:22, 32; *Mc.* 3:22-30; *Lc.* 11:14-23.
21. *Mc.* 1:23-28; *Lc.* 4:33-37
22. *Mt.* 8:28 ss.; În *Mc.* 5:1 ss., se vorbește despre un singur demonizat, «care își avea locuința în morminte și nimeni nu putea să-l lege nici măcar în lanțuri»; la fel în *Lc.* 8:26 ss.
23. *Lc.* 8:27, 29.
24. *Mc.* 5:5.
25. *Mt.* 17:14-21; *Mc.* 9:18-29; *Lc.* 9:37-42.
26. *Mt.* 10:1; *Mc.* 3:10; 6:7.
27. *Mc.* 16:15-18.
28. *Apoc.* 12:9.
29. *Ibidem,* 6:8.
30. *Ibidem* 29:1 ss.
31. *Ibidem,* 9:7 ss.
32. *Ibidem,* 9:11.
33. *Ibidem,* 17:3 ss.
34. *Ibidem,* 20:10.
35. «Apocalipsa lui Petruo», în *Apocalissi apocrife,* ed. A. M. Di Nola, Milano, 1978, p. 37.
36. *Ibidem,* p. 50.
37. Cap. 42, în A. M. DI NOLA, *op. cit.,* p. 83.
38. *Op. cit.,* pp. 109 ss.
39. *Efes.* 6:12.
40. *Cor. II* 11:3.
41. *Efes.* 6:10 s.
42. *Tes.* 5:4.
43. *Col.* 1:13.
44. *Cor. II* 6:14-17.
45. *Cor. I* 10:20 e s.
46. *Cor. II* 4:3.
47. *Cor. I* 7:5.
48. *Cor. II* 2:11.
49. *Tim. I* 3:7.
50. *Tim. I* 6:9.
51. *Cor. I* 6:3.
52. *Cor. II* 12:7 s.
53. *Rom.* 16:20.

DEMONOLOGIA PRIMELOR SECOLE ALE ISTORIEI CREȘTINE

1. Satana. *Il diavolo e l'inferno tra il primo e il quinto secolo,* trad. it. Milano, 1986, după originalul engl. *Satan. The early Christian Tradition,* 1981.
2. v. p. XX.
3. *Enchiridion,* 11.
4. *In ps. 141,* 18-19.

DIAVOLUL ÎN PUSTIU

1. v. p. XX.
2. ATHANASII, *Vita Antoni,* pe care o folosesc în traducerea italiană a lui L. Cremaschi, Roma, 1984, Cap. 6, p. 106.
3. *Op. cit.,* 7, p. 108.
4. *Op. cit.,* 9, p. 110.

5. *Op. cit.*, 21, p. 123.
6. *Op. cit.*, 23, 124.
7. *Op. cit.*, 24, pp. 125 ss.
8. *Op. cit.*, 53, p. 131.
9. *Op. cit.*, 36, p. 136.
10. *Op. cit.*, 28, p. 129.
11. RUFINUS, *Hist. monachorum,* 29.
12. Jacobi a Varagine, *Legenda aurea,* rec. Th. Graessa, Bratislava, 1890, trad. ital. C. Lisi, Florența, 1952, pp. 105 e ss.
13. *Historia lusiaca,* 23, 76 s.
14. *Satana. Il diavolo e l'inferno tra il primo e il quinto secolo,* Milano, 1986, pp. 154 ss.
15. *De octo vitiosis cogitationibus, PG XI,* 1272.
16. *Tractatus pract.* n. 12.
17. *Collatio,* v, 2, *PG,* XLIX. 611.
18. TOMA DIN AQUINO, *Summa,* IIa IIae, q. 35, 2.

DIAVOLUL SALVAT ȘI MÂNTUIT
1. 15:26-28.
2. 8:18 ss.
3. *Stromata,* 1, 17.
4. *Contra Celsum,* 6, 24-25 și 45-46; *De principis* 2, 5, 2 e 2, 10.
5. *De principiis,* 1, 6, 1-4; 2, 3, 5; 2, 10, 8; 3, 6, 5-6.
6. *De principiis,* 3, 6, 5.
7. *Orat. cathec.*, 26.
8. *De divisione naturae,* v, 30.
9. *Ibidem,* II; 2.
10. D. WILKINS, *Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae,* Londra, 1737, III, 75, ap. *ERE,* XII. 531.

CHIPURILE ANTICRISTULUI
1. v. p. XX.
2. GUIBERT DE NOGENT, «Gesta dei per Francos, sive Historia Hierosolymitana», *RHC,* IV, p. 138.
3. *Epistola ad episcopum, clerum et popolum Spirensem,* în *Opera omnia,* Paris, 1606, col. 1637 e ss.
4. A. J. WENSINK e B. CARRA DE VAUX, în *Shorter Encyclopaedia of Islam,* Leida, 1961, p. 67.
5. v. p. XX.
6. *Adv. haer. PG VII,* 1205.
7. *De consummatione mundi ac de Antichristo, PG X,* 904-952.
8. *Epistola ad Gerbergam reginam de ortu et de tempore Antichristi, PL CXXXVII,* 597 ss.
9. *Dialogus miraculorum* ed. Strange, vol. I, Köln, 1851, pp. 304 ss.
10. v. p. XX.

N. COHN, *I fanatici dell'Apocalisse,* Milano, 1976; importantă ca sinteză vechea *De Antichristo* de TOMMASO MALVENDA, Roma 1604; E. WADSTEIN, *Die eschatologichen Ideengruppe. Antichrist, Weltsabbat. Weltende und Weltgericht,* Leipzig, 1896.

DIAVOLUL ȘI ANTICRISTUL LA LUTHER ȘI LA CURENTELE PREREFORMATE
1. Art. IV, *de papatu,* 10 s.
2. *De papa,* compus probabil în 1830, cap. I și II; cfr. J. MACEK, *La riforma popolare,* Florența, 1973, pp. 75 ss.
3. H. PREUSS, *Die Vorstellungen von Antichrist im späteren Mittelalter bei Luther und der konfessionallen Polemik,* Leipzig, 1906; P. SCHÜTZ, *Der Antichristus,* Berlin, 1949 III ed.; H. OBENDIEK, *Der Teufel bei M. Luther,* 1931; H. COHN, *I fanatici dell'Apocalissi,* Milano, 1976.

DIAVOLUL LA MORMONI, LA MARTORII LUI IEHOVA, LA ADVENTIȘTII DE ZIUA A ȘAPTEA ȘI LA DAVIDIENI

1. *Il Libro di Mormon,* trad. de F. Cagli și P. Calvino, Florența, 1973, *II Nefi,* II, 17-18.
2. *Ibidem, II Nefi,* IX, 8.
3. *Ibidem, II Nefi,* IX, 9.
4. *Ibidem, Libro di Omni,* 25.
5. *Ibidem, III Nefi,* I, 22.
6. *Ibidem, Moroni,* VII, 12.
7. *Ibidem, Alma,* XL, 13.
8. *Ibidem, II Nefi,* IX, 9.
9. *Ibidem,* IX, 9.
10. *Ibidem, II Nefi,* XXVI, 22.
11. *Ibidem, I Nefi,* XIII, 6-7.
12. *Ibidem, I Nefi,* XIV, 3.
13. *Ibidem, II Nefi,* XXVIII, 18-19.
14. *Ibidem.*
15. O critică riguroasă a metodei de interpretare biblică în A. AVETA, *Analisi di una setta: I Testimoni di Geova,* Altamura, 1985 și G. MARINELLI, *I Testimoni di Geova. Storia dottrina prassi,* Ferrara, 1983.
16. *La verità che conduce alla vita eterna,* Brooklin, 1968, p. 57.
17. 7:10.
18. *La verità,* p. 58.
19. *Ibidem,* p. 59.
20. *Ibidem,* p. 60 s.
21. *Ibidem,* p. 62.
22. *Ibidem,* p. 63 s.
23. *Ibidem,* p. 68.
24. *Ibidem,* p. 73.
25. *Ibidem,* p. 99.
26. 16:14-16.
27. 9:14 și 9:24.
28. E. G. WHITE, *Il gran conflitto,* Florența, 1977, p. 379.
29. *Op. cit.,* p. 328.
30. *Op. cit.,* p. 281.
31. *Op. cit.,* p. 415.
32. *Op. cit.,* p. 478.
33. D. LAZZARETTI, *La mia lotta con Dio, ossia il Libro dei Sette Sigilli,* reed. Roma, 1955, p. 29.
34. *Op. cit.,* p. 39.

MAREA EPOCĂ A DEMONOLOGIEI CATOLICE

1. Augsburg, f.d., I ed.
2. Isny, 1380 - Nürnberg, 1438.
3. Basel, între 1436 și 1438 - Strasbourg, 1495.
4. Von Kramer; Schlettstadt, 1432 - Moravia, 1505, inchizitor în Germania.
5. 4 ediții nedatate anterioare lui 1487, data ediției din Strasbourg; 29 ediții succesive până la cea de la Lyon din 1669; pentru edițiile moderne Berlin 1906, III ed. 1923; 3 vol.; Clay in Bungay; 1928.
6. Lyon, 1595.
7. Basel, 1563; trad. germ. Basel, 1567; trad. franc., Paris, 1569.
8. 1577.
9. Basel, 1580.
10. Bologna, 1582; Veneția, 1595; la indice 17 ianuarie 1707; condamnat de Biserică pentru erori privind ritualul la 4 martie 1709.
11. Bologna, 1577.
12. Bologna, 1586, se adaugă a doua parte *Fustis Daemonum,* Veneția, 1587.
13. Trad. it. Milano, 1967.
14. ed. I Louvain, 1599-1600, în trei volume; 20 ediții succesive până în 1775.

IERARHIILE DEMONICE

1. J. WIERI, *Opera omnia,* Amsterdam, 1660, pp. 649-663.

SEMNELE DEMONICE

1. Cap. 11 din *Compendium maleficarum.*

SEMNIFICAȚIILE ANTROPOLOGICE ALE VRĂJITORIEI

1. B. MALINOWSKI, «The Group and the Individual in Functional analysis», *AJS,* XLIV, 6, 1939, republicat în *Sex, Culure and Myth,* Londra, 1963, p. 240; id., *The Foundation of Faith and Morals,* New York, 1960, v ed. p. 393.
2. Principalii exponenți au fost Barbey d'Aurevilly, J. Peladan, Huysmans, Verlaine, Barrès; asupra mișcării, V. M. PRAZ, *La carne la morte e il diavolo nella letteratura romantica,* Roma, 1930.
3. v. p. XX.

DEMONISMUL VRĂJITORESC ÎN DOCTRINA ECLEZIASTICĂ

1. *Op. cit.,* ed. din Köln, 1657, liber II, quaestio XV, p. 190.
2. Ed. din Veneția, 1574, p. 67 ss.
3. *Malleus Maleficarum, ed. cit.,* p. 76.
4. Cap. VII, *op. cit.,* p. 212.

DIAVOLI ȘI VRĂJITOARE LA SABAT

1. *Malleus Maleficarum,* liber I, quaestio XVI, ed. cit., p. 177.
2. Liber IV, cap. IV, în *Malleus Maleficarum,* ed. cit., 1669, vol. II, p. 73.
3. Cap. VIII, ap. *Malleus Maleficarum,* ed. cit., 1669, vol. II, p. 269.
4. Cap. VII.
5. Ed. din Roma, 1576, pp. 4 ss.
6. *De rerum varietate,* Basilea (Basel), 1557, liber XV, 80.
7. *De naturalium effectuum causis sive de incantionibus,* Basilea (Basel), 1556, passim.
8. Neapole, 1589, liber II, 26.
9. Colonia (Köln), 1489; trad. franc. *Des sorcières et des dévineresses,* Paris, 1936.
10. 1563.
11. Paris, 1883.
12. Liber III, cap. II, ed. de J. WIER, *Opera omnia,* Amsterdam, 1660, p. 191.
13. *Op. cit.,* liber III, cap. 17, p. 222.

DIAVOLI ȘI VRĂJITOARE ÎN FAȚA TRIBUNALELOR

1. Ed. Wasserchleben, 1940, p. 354; J. HANSEN, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und Hexenverfolgung im Mittelalter,* Bonn, 1901, p. 38.
2. În jurul anului 1270; ms. 1, plut. VII sin. Cod. 2 fol. 159 din Laurenziana de la Florența, HANSEN, *Quellen,* p. 42.
3. Ca. 1261-1331; publicată la Paris, 1886; HANSEN, *Quellen,* p. 47.
4. J. B. ZINETI, *Consiliorum seu responsorum ad causas criminales,* I, Veneția, 1556, HANSEN, *Quellen,* p. 64.
5. Liber VI, L, 16, 2.
6. Ms. AII 34, HANSEN, *Quellen,* p. 118.
7. *Contra haereticos sui temporis,* I, 63, *PL CCX,* 366; cfr. G. BONOMO, *Caccia alle streghe,* Palermo, 1959.
8. Ms. de la Bibl. Nation. din Paris, ms. lat. 3446, f. 36-57, HANSEN, *Quellen,* p. 149.
9. HANSEN, *Quellen,* p. 5.
10. HANSEN, *Quellen,* p. 15.
11. HANSEN, *Quellen,* p. 31.
12. HANSEN, *Quellen,* p. 32.
13. Ed. din Lyon, 1593.
14. *Op. cit.,* pp. 432-437.
15. Lyon, 1603.

IPOTEZELE ASUPRA ORIGINII ŞI NATURII DEMONOLOGIEI VRĂJITOREŞTI

1. *L'Eglise et la Sorcellerie,* Paris, 1910.
2. 890-974; *Praeloquiorum libri,* 1, 10, *PL CXXXIII,* 157, ap. Bonomo.
3. Liber XIX.
4. *De universo creaturarum,* III, XII, 2, 22, ap. Bonomo.
5. către 1427.
6. *Polycraticus,* ed. C. I. Webb, Oxford, 1909, vol. II, p. 17.
7. *Fasti,* VI, 131.
8. N. H., XI. 30 e 95.
9. Legea salică, Edictul lui Rotari. Pentru epoca carolingiană, *Capitulare de part. Saxoniae,* **din 789.**
10. *De praestigis daemonum,* III, 3, *Opera omnia,* ed. Amsterdam, 1660, p. 169.
11. *Ibidem,* III, 11, p. 191.
12. *Ibidem,* III, 17, p. 222.
13. *Ibidem,* IV, 10, p. 485.
14. Paris, f.d., seria III, vol. X, p. 480.
15. «L'elemento tossicologico nella stregoneria e nel demonismo medioevale», în *Lavori di storia della Medicina compilati nell'anno accademico 1936-1937,* R. Istituto di storia della medicina della R. Università di Roma, 1938, pp. 90-93.
16. *RGG III,* 307-308.
17. *I Benandanti. Ricerche sulla stregoneria e sui culti agrari fra Cinquecento e Seicento,* Torino, 1966.
18. *Fontes Historiae Religionis Slavicae,* Berlin, 1931, p. 61.
19. v. p. XX.
20. v. p. XX.
21. *Storia dei Goti,* trad. engl., Londra, 1658, pp. 13 ss.
22. *De la Démonomanie des Sorciers,* Lyon; 1593, liber II, cap. 5; p. 208.
23. *Malleus Maleficarum,* Lyon, 1669, vol. II, p. 269.
24. *The Witch-cult in Western Europe. The God of the Witches,* Londra, 1926.
25. *Geheimkulte,* Heidelberg, 1951.
26. *Erdmutter und Hexen. Eine Untersuchung zur Geschichte des Hexenglaubens und zur Forfeschichte der Hexenprozesse,* München, 1936.
27. *Witches, Demons and Fertility magic,* Helsinki, 1947.
28. «Intorno a due documenti inediti di stregheria milanese del secolo IV», în *Rend. R. IST. Storico lombardo di scienze e lettere,* s. 2, 32, 1890.
29. I, vv. 1139-1164.
30. *Deutsche Mythologie,* I, p. 262, ap. Bonomo.
31. *Thesaurus pauperum,* secolo xv, ap. J. DE VRIES, *Altgermanische Religionschichte,* Berlin, 1956, vol. I, p. 240 nota.
32 J. DE VRIES, *op. cit.,* vol. I, p. 239, vol. II. p. 321.

DEMONUL ÎN RELIGIILE POSEDĂRII

1. M. LEIRIS, *La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar,* Paris, 1958.
2. *Documenta Tigrigna,* Paris, 1941, pp. 202 ss.
3. M. LEIRIS, *op. cit.,* p. 80.
4. *Op. cit.,* p. 82.
5. *Op.cit.,* p. 83.
6. *Op. cit.,* p. 84.
7. *Documenta Tigrigna, l.c.*
8. Despre aceste teme v. R. BASTIDE, *Les Religions Africaines au Brésil,* Paris, 1960.
9. M. DEREN, *Divine Horsemen. Living Gods of Haiti,* Londra şi New York, 1953, trad. it., Milano, 1959; M. BACH, *Vaudou, religion, sorcellerie, magie,* Parigi, 1955; M. MARCELIN, *Mythologie vodou,* Port-au-Prince, 1949-1950, 2 vol.; A. MÉTRAUX, *Le Vaudou haitien,* Parigi, 1958, trad. it., Torino, 1972.
10. J. M. LEWIS, *Le religioni estatiche,* trad. it., Roma, 1972, p. 89; A. P. CAPLAN, *Non-Unilineal Kinship on Mafia Island, Tanzania,* ms., Londra, 1968.

EXORCISMUL CATOLIC CA TERAPIE ANTIDEMONICĂ PRIN SFINȚIRE

1. *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter,* Graz, 1960, reed., vol. II, pp. 514 ss.
2. IRINEU, *Adv. haer. II,* 63, 4, *PG VII,* 829; IUSTIN, *Dial. Tryph.* 30 și 76, *PG VI,* 539 și 54.
3. MINUCIUS FELIX, *Octav,* 27, *PL II,* 40.
4. *Div. ist.,* IV, 27, *PL, XIX,* 384-386.
5. *Apol.* 23.
6. *Hist eccl.,* VIII, 10, 4.
7. *Mt.* 17:20; *Mc.* 9:28.
8. În L. A. MURATORI, *Liturgia Romana Vetus,* Veneția, 1748, vol. II, p. 709.
9. A. FRANZ, *op. cit.,* vol. II, p. 587.
10. *Op. cit.,* p. 599.
11. *Op. cit.,* p. 609.
12. Cod. Bibl. Caes. Vindob. Theol. 605, secolul X, *PL CXXXVIII,* 1149.
13. A. FRANZ, *op. cit.,* vol. I, p. 170.

DIAVOLUL ADUCĂTOR DE FURTUNI ȘI INAMIC AL ȚĂRANILOR

1. 6:12.
2. *Exhortatio ad martyrium, G, PG XI,* 621.
3. *Collatio,* 8, cap. 12.
4. *Summa,* 1, q. 64, a. 4.
5. VI, 24.
6. *Decretalia,* XIX, 5, ap. Bonorno.
7. J. HANSEN, *Quellen,* p. 39.
8. Ed. din Venezia, 1574, p. 337.
9. II, q. I, cap. 13.
10. *«Benedictio pro crucibus ponendis super agros»* în A. FRANZ, *Die kirchlichen Benedediktionen,* cit., vol. II, pp. 12 ss.
11. *Op. cit.,* vol. II.
12. *Op. cit.,* vol. II, p. 47.
13. *Op. cit.,* vol. II, p. 93.
14. *Rituale Romanum,* titulus IX, cap. III, n. 12.
15. *Op. cit.,* Tit. IX, cap. VI, n. 19.
16. *Op. cit.,* Tit. IX, cap. IX, n. 12.
17. *Op. cit.,* Tit. X, cap. IV.
18. A. FRANZ, *op. cit.,* vol. II, p. 11.
19. Procesele animalelor nocive și sentințele aplicate sunt amplu documentate în A. FRANZ, *op. cit.,* vol. II, pp. 156 ss.
20. *Summa,* II, q. 90, 3.
21. Lyon, 1531.
22. Leipzig, 1745.
23. *Miti, leggende e superstizioni dell'Abruzzo,* Sulmona, reed. Bologna, 1970, vol. I, pp. 225 ss.
24. M. MONTI, *Storia antica di Como,* Milano, 1860.
25. G. DEL PAPA, *Relazione delle diligenze usate con felice successo nell'anno MDCCXVI, per distruggere le cavallette le quali avevano stranamente ingombrato una gran parte delle Maremme di Pisa, di Siena, di Volterra...,* Florența, 1716; id., *Relazione delle devozioni ed opere di pietà che si sono fatte nell'anno 1716, per ottenere da Dio la grazia di discacciare le cavallette che infestavano le Maremme di Pisa, di Siena, di Volterra,* Florența, 1717.

EVREI ȘI ȚIGANI IDENTIFICAȚI CU DIAVOLUL: DEMONIZAREA ETNICĂ

1. S. W. BARON, *A social and religious History of the Jews,* Philadelphia, 1967, vol. XI, pp. 131 ss.
2. *Comentariu la Matei,* 12, 22-23, *PL, IX,* 992 s.
3. *Adversus Judaeos orationes,* I, 3, II, 3, *PG, XLVIII,* 859 ss.
4. HROTSWITHA DI GANDERSHEIM, *Lapsus et conversio Theophili vicedomini, PL, CXXXVII,* 1101-1110.
5. *Il libro d'oltremare,* Bologna, 1881, vol. II, p. 23.
6. VAUX DE FOLETIER, *Mille anni di storia degli zingari,* Milano, 1977, p. 52.

7. VAUX DE FOLETIER, *op. cit.*, p. 63.
8. B. LEBLON, «Les Gitanes dans la peninsule ibérique», in *Etudes Tsiganes*, 3, 1964, p. 14.
9. Asupra acesteia, v. HENRICH PUXON, *Il destino degli zingari*, Milano, 1975, p. 30.
10. G. SCOTTI, *Zingaro chi sei?*, Napoli, 1978, p. 73.
11. VAUX DE FOLATIER, *op. cit.*, p. 120.
12. A. COLOCCI, *Gli Zingari*, Torino, 1889.
13. L. MURATORI, *Scriptores rer. ital.*, XVIII, p. 661.

DIAVOLUL ÎN CULTURILE POPULARE

1. v. p. XX.
2. STEPHANUS DE BORBONE, *Tractatus*, ed. A. Lecy de la Marche, Paris, 1877, p. 326.
3. TH. ZACHARIAE, «Abergläubische Meinungen und Gebräuche des Mittelaltefs in den predikten Bernardinus von Siena»; in *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 22, 2, 1912, p. 131.
4. *L'Indiculus* a fost publicat în mai multe rânduri, dar vezi ediția S. BALUZIO, *Capitula Regum Francorum*, Leges, I, 2, 222 ss.
5. v. p. XX.
6. v. p. XX.
7. G. PITRÉ, *Usi e costumi, credenze del popolo siciliano*, Palermo, 1870-1913, reed. 1978, pp. 68 ss.
8. *Satana. Il diavolo e l'inferno tra il primo e il quinto secolo*, trad. it., Milano, 1986, pp. 171 ss.
9. IV, 12.
10. M. R. JAMES, *The Apocryphal New Testament*, Oxford, 1924, p. 174.
11. *Il diavolo*, Milano, 1889, ed. nouă de C. Petrone, Roma, 1980, pp. 63 ss.
12. Numit și *Actele lui Pilat*, în R. M. JAMES, *Apocrypal*, cit., pp. 94 ss.
13. *Dialogus Miraculorum*, 5, 51, I.
14. *Op. cit.*, pp. 64 ss.
15. *L'antico camevale nella contea di Modica*, Ragusa, 1887, pp. 6 ss.
16. *Op. cit.*, p. 254.
17. O listă completă în A. NICOLOSO CICERI, *Tradizioni popolari friulane*, Reana del Rojale, 1982, vol. I., p. 486.
18. v. p. XX.
19. F. D'ASCOLI, *Dizionario etimologico napoletano*, Napoli, 1979, s.v.; cfr. A. SALZANO, *Vocabolario italiano-napoletano*, Napoli, 1979, s.v. *diavolo*.
20. G. PETROLINI, *Tabù nella parlata di Parma e del contado*, Parma, 1971, pp. 40 ss.
21. A. NICOLOSO CICERI, *op. cit.*, vol. I, p. 486, 589.
22. G. PITRÉ, *op. cit.*, p. 64.
23. G. PANSA, *Miti, leggende e superstizioni dell'Abruzzo*, Sulmona, 1924, reed. anastatică, Bologna, 1970, vol. I, pp. 46 ss.
24. G. PANSA, *op. cit.*, p. 47, nota 1.
25. «Schatz», în *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, vol. VII, coll. 1002 ss.
26. A. GRAF, *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del Medioevo*, Torino, 1881, vol. I, p. 178.
27. G. PANSA, *op. cit.*, pp. 43 ss.
28. *Op. cit.*, vol. IV, pp. 367 ss.
29. *Dan.* 10:13.
30. 12:7 ss.
31. *Legenda aurea*, trad. de C. Lisi, Florența, 1952, p. 659.
32. G. PITRÉ, *Spettacoli e teste popolari siciliane*, Palermo, 1870-1913, reed. Palermo, 1987, p. 387.
33. G. COCCHIARA, *Il diavolo nella tradizione popolare italiana*, Palermo, 1945, p. 18.
34. A. M. DI NOLA, *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, Torino, 1976, pp. 181 ss.
35. v. despre difuzare D. LUPINETTI, *Sant'Antonio abate. Storia e leggenda. Tradizioni e canti popolari abruzzesi*, Lanciano, 1960.
36. *Sacra rappresentazione della Natività, secondo il testo adottato dai cantori di Gorfigliano*, ed. G. Venturelli, 1980.

37. *Sacra rappresentazione della natività secondo la nuova redazione dei cantori di Gragnanella,* ed. G. Venturelli, 1980; *Rappresentazione della natività di G. Bertucelli secondo il testo adottato dai cantori di Antona,* 1980.
38. A. RUCCELLO, *Il sole e la maschera. Un'analisi antropologica della Cantata dei Pastori,* Neapole, 1978.
39. G. COCCHIARA, *op. cit.,* pp. 42 ss.
40. COCCHIARA, *l.c.*
41. G. BONOMO, *Scongiuri del popolo siciliano,* Palermo, 1978, p. 198, pe baza lui G. PITRÉ, *Medicina popolare,* reed., Palermo, 1978, p. 368.
42. G. BONOMO, *op. cit.,* p. 249 după un izvor din Bernardino da Siena, Sermo x, 2.
43. *Op. cit.,* p. 262.
44. Despre care v. A. GRAF, *Il diavolo,* cit., pp. 253 ss., e G. COCCHIARA, *op. cit.,* pp. 57 ss.
45. F. VALLA, «Sant'Antonio abate all'inferno»; in *RTPI, I,* pp. 499 ss.
46. D. LUPINETTI, *Sant'Antonio abate,* Lanciano, 1960, pp. 85 ss.
47. D. LUPINETTI, *op. cit.,* pp. 124 ss.
48. *Il diavolo,* op. cit., pp. 253 ss.

DEMONUL ÎN ISLAM

1. *Coranul,* LV, 15.
2. *Id.,* XLVI, 29 ss.
3. *Id.,* LXXII.
4. *Id.,* XXXIV, 8.
5. *Id.,* XVIII, 50
6. *Id.,* V, 128 ss.
7. *Id.,* VII, 38.
8. *Id.,* VII, 179.
9. *Id.,* XXXII, 13.
10. *Id.,* XLI, 25, 29.
11. *Id.,* CXIV, 6.
12. *Id.,* XXXVII, 6-9; cfr. XV, 16-18; LII, 38; LXVII, 5; LXXII, 8.
13. *Id.,* XXVII, 39.
14. *Id.,* II, 34.
15. *Id.,* VII, 14 ss.
16. *Id.,* XV, 39-42.
17. *Id.,* XVII, 62.
18. *Id.,* II, 168-169, 208.
19. *Id.,* VII, 27.
20. *Id.,* XIV, 22.
21. *Id.,* XVII, 53.
22. *Id.,* XXXV, 6-7.
23. *Id.,* XLVII, 25.
24. *Id.,* LVIII, 19.
25. *Id.,* LIX, 16.
26. *Id.,* XXII, 52-53.
27. *Id.,* LXXXIX, 21-23.
28. *Id.,* LVII, 8.
29. *Id.,* II, 39, 80-81.
30. *Id.,* III, 24.
31. *Id.,* IV, 56.
32. *Id.,* VII, 41.
33. *Id.,* XIV, 16-17.
34. *Id.,* XXII, 19-22.
35. *Id.,* LVI, 52.
36. *Id.,* LXVI, 6.
37. *Id.,* LXXXVIII, 6.

ADORATORII DIAVOLULUI

1. *Religione dei Yezidi,* Bologna, 1931.

DIAVOLUL ȘI LUMEA CONTEMPORANĂ

1. *Civiltà cattolica,* serie VIII, vol. I, pp. 490 ss.
2. *Ibidem,* serie VIII, vol. IV, pp. 79 ss.
3. *Ibidem,* serie VIII, vol. XI, p. 92.
4. *Ibidem,* serie IX, vol. I, p. 96.
5. ARTURO GRAF, *Il diavolo,* ed. cit., pp. 274 ss.
6. *L'Osservatore Romano,* 30 iunie - 1 iulie 1972.
7. O bună sinteză a acestor intervenții în G. FRANZONI, *Il diavolo mio fratello,* Soveria Manelli 1986, pp. 7 ss.
8. *La credenza del diavolo,* Milano, 1976, pp. 264 ss.
9. *Von Gott und der Welt Verlassen,* Düsseldorf, 1974, p. 137.
10. *The Satanic Bible,* New York, 1969.
11. 1:26-27, 32.



Ghid bibliografic

Indicațiile bibliografice prezente nu cuprind, decât în cazuri particulare, articole de enciclopedie sau din reviste.

Despre figura diavolului, despre istoria și caracteristicile sale, cu interes particular pentru tradiția creștin-ebraică, a se vedea:

AA.VV. *Démon*, DSAM, III, 141-238; AA.VV., *Génies, anges et démons*, Paris, 1971; AA.VV. *Il diavolo*, Milano, 1969; AA.VV., *Satan* (Etudes Carmelitaines), Paris-Bruxelles, 1948, trad. ital. Milano, 1954; AA.VV., *Satana. I demoni sono dei niente*, a cura della Sezione Dogma della Rivista Concilium, 3, 1975; ACKERMANN J., *Der Fall und Erlösung oder die Werke des Satans und die Macht der Kirche. Sammt einer Beilage über die goetliche Magie*, Lucerna, 1835; ARRIGHINI, A., *Gli angeli buoni e cattivi*, Torino-Roma, 1937; BAMBERGER, B.J., *Fallen Angels*, Philadelphia, 1952M BERNHART, J., *Chaos und Dämonie*, Bonn, 1950; BÖCHER, O., *Dämonenfurcht und Dämonenabwehr. Ein Beitrag zur Vrogeschichte der christilichen Taufe*, Stuttgart, 1970; BRÉMOND, L., *Le diable*, Paris, 1924; BORTONE, E., *Satana, ma esiste davvero*?, Roma, 1968; BRENGOLA, P., și CALVANI, V., *I diavoli*, Milano, 1980; BUJADA, J., *Angels, demones, magos y teologia católica*, Madrid, 1955; CARUS, P., *History of the Devil and idea of the Evil from the earliest Times to the present Day*, Londra, 1900; CAVENDISCH, R., *The Powers of Evil*, New York, 1975; COLLEYE, H., *Histoire du diable*, Bruxelles, 1946; COLLIN DE PLANCY, I., *Dictionnaire infernal*, Paris, 1818, trad. ital., di L. Balestrazzi, Milano, 1969, după ed. IV Bruxelles, 1845; CONWAY, M.D., *Demonology and Devil-lore*, New York, 1879, Londra, 1882, 2 vol.; CORTE, N., *Satana, l'Avversario*, Torino, 1928; ed. germ., *Unser Widersacher der Teufel*, Aschaffenburg, 1962; ID., *Who is the Devil*, New York, 1958; COSTA, D., *Il diavolo*, Roma, 1936; CRISPINO, A.M. e altri, *Il libro del diavolo. Le origini, la cultura, l'immagine*, Bari, 1986; DALL'ONGARO, *Istoria del diavolo*, Milano, 1865; DE LIBERO, G., *Satana L'essere, l'azione, il dominio*, Torino, 1934, ed. ridotta a cura di A. Mancini, Torino, 1955; DI NOLA, A.M., «Demonologia», în *Enciclopedia delle religioni*, II Florența, 1970; DI NOLA, A.M., *Il diavolo*, Roma, 1980; DISSELHOFF, A., *Ueber die Geschichte des Teufels*, 1907, ed. III; FISCHER, W., *Aberglaube aller Zeiten*. I. *Die Geschichte des Teufels*; II. *Die Geschichte der Buhlteufel und Dämonnen*; III. *Däamonische Mittelwesen*, Stuttgart, 1906; GARÇON, M., și VINCHON, I., *Le diable. Étude historique, critique et médicale*, Paris, 1926; GRAF, A., *Il diavolo*, Milano, 1889, ristampa a cura di C. Perone, Roma, 1980; GÜNTHER, B., *Satan, der Widersacher Gottes*, Aschaffenburg, 1972; HOLL, A., *Death and the Devil*, New York, 1976; JUNG, L., *Fallen Angels in jewish, christian and mohammedan Literature*, Philadelphia, 1926; KAPLER, C., *Monstres, dèmons et merveilles à la fin du Moyen Age*, Paris, 1980; LANGTON, E., *Satan: A Portrait of the Character of Satan through all the Ages*, Londra, 1945; LEHNER, E. și J., *Devils, Demons, Death and Damnation*, New York, 1971; MAPLE, E., *The Domain of the Devils*, Londra, 1966; MARITAIN, R., *The prince of this World*, Toronto, 1933; METZEGER, A., *Dämonie und Trascendent*, Pfillingen, 1964; OBENDIEK, H., *Der Teufel*

bei M. Luther, Berlin, 1931; PAPINI, G., *Il diavolo*, Florența, 1953; PASCAL, C., *Dei e diavoli*, Florența, 1904; PETERSDORFF, E., (von) *Dämonologie*, München, 1956-1957, 2 voll.; ID., *Dämonen, Hexen, Spiritisten*, Wiesbaden, 1960; REICKE, B., *The disobedient Spirits and Christian Baptism*, Copenhagen, 1946; REISNER, E., *Der Dämon und sein Bibel*, Berlin, 1947, trad. franc. Bruges, 1961; ROSKOFF, G., *Geschichte des teufels*, Leipzig, 1869, ed. nouă 1965, 2 vol.; ROUSSEAU, H., *Le dieu du mal*, Paris, 1963; RUNEBERG, A., *Witches, Demons and Fertility Magic*, Helsinki, 1947; RUSSEL, J. B., *Lucifer*, New York, 1985; SCHADE, H., *Dämonen und Monstren*, Regensburg, 1962; SEEMANN, M. și ZAEHRUNGER, D.,«Die Welt der Engel und Dämonen als heilsgeschichtliche Mit und Umwelt des Menschen», în *Mysterium Salutis*, Colonia, 1967, II. 954-1017; TEYSSÈFRE, B., *Naissance du diable*, Paris, 1985; TILLICH, P., *Das Dämonische*, Tübingen, 1926; TONDRIAU, J. și VILLENEUVE, R., *Dictionnaire du diable et de la démonologie*, Verviers, 1968; TURMEL, J., *Histoire du diable*, Paris, 1931; VAN DER HART, R., *The Theology of Angels and Devils*, Notre Dame Ind., 1973; VILLENEUVE, R., *Le diable. Erotologie de Satan*, Paris, 1963.

TRADIȚIA BIBLICĂ DESPRE DEMON

Tradiția biblică despre demon este examinată în lucrări care tratează, împreună, Vechiul și Noul Testament: LANGTON, E., *Essentials of Demonology. A Study of Jewish and Christian Doctrine*, Londra, 1949, trad. franc. Paris, 1951; LOUIS-CHEVRILLON, H., *Satana nella Bibbia e nel mondo*, Bari, 1971, trad. ital.; KOCH, O., *Engel und Dämonen in der Heiligen Schriften*, Wuppertal, Bremen, 1951; UNGER, H. F., *Biblical Demonology. A study of the spiritual Forces behind the Present World*, Wheaton, Ill., 1953 III ed.; ZIEGLER, M., *Engel und Dämonen im Lichte der Bibel*, Zürich, 1957. Problematica demonologică în Vechiul Testament este tratată în: CANAAN, I., *Dämonenglauben im Lande der Bibel*, Leipzig, 1929; COPPENS, J., *La connaissance du Bien et du Mal et le péché du Paradis*, Louvain, 1948; DAVIES, T. W., *Magic. Divination and Demonology among the Hebrews and their Neighbours*, Londra, 1898, reed. 1969; DUHM, H., *Die bösen Geister im Alten Testament*, Tübingen, 1904; JIRKU A., *Die Dämonen und ihre Abwehr im Alten Testament*, Leipzig, 1912. Problematica în Noul Testament este tratată în: BAUMACH, G., *Das Verständnis des Bösen in den synoptischen Evangelien*, Berlin, 1963; BAURNFEIND, O., *Die Wörte der Dämonen in Markusevangelium*, Stuttgart, 1927; BÖCHER, O., *Der joannische Dualismus im Zusammenang des nachbiblischen Judentums*, Götersloh, 1965; CARID, G. B., *Principalities and Powers*, Oxford, 1956; EITREM, S., *Some Notes on the Demonology in the New Testament*, Oslo, 1966, ed. II; ERNST, J., *Die eschatologischen Gegenspiel in den Schriften des Neuen Testaments*, Regensburg, 1967; FASCHER, E., *Jesus und der Satan. Studien zur Auslegung der Versuchungsgeschichte*, Halle, 1949; KALLAS, I., *The Satanward View. A Study in Pauline Theology*, Philadelphia, 1966; ID., *Jesus and the Power of Satan*, Philadelphia, 1969; KURZE, G., *Der Engels und Teufelsglaube des Apostels Paulus*, Fribourg, 1915; LING, T., *The significance of Satan. New Testament Demonology and its contemporary Relevance*, Londra, 1961; MORRISON, C. D., *The Powers That Be. Earthly Rules and Demonic Powers in Rom.* 13, 4-7, Londra, 1969; NOACK, B., *Satanas und Soteria. Untersuchungen zur neutestamentlichen Dämonologie*, Copenhaga, 1948; POHLENZ, M., *Vom Zorne Gottes*, Göttingen, 1909; SCHILLER, H., *Mächte und Gewalten im Neuen Testament*, Fribourg, 1958, ed. II 1963, trad. engl., Londra, 1961; SMIT, I., *De daemoniacis in historia evangelica*, Roma, 1913.

PRIMELE SECOLE ALE CREȘTINISMULUI

BERGE, R., *Exegetische Bemerkungen zur Dämonenauffassung des Minucius Felix*, Freiburg i.B., 1929; BETTENCOURT, E., *Doctrina ascetica Origenis seu quid docuit de ratione animae humanae cum daemonibus*, Roma, 1945 (Studia Anselmiană, 16); DURKE, E., *Magic and Witchcraft in the Writings of the Western Church Fathers*, diss. Kent State University, 1972 (citat de J. B. Russell); GORKEZ, F. X., *The Terminology for the Devil and Evil Spirits in the Apostolic Fathers*, Washington, 1961; MARTIKAINEN, I., *Das Böse und der Teufel in der Theologie Ephraems des Syrers: Eine systematische-theologische Untersuchung*, Turku, 1978; MICKA, E. F., *The Problem of Divine Anger in Arnobius and Lactantius*, Washington, 1943; RUSSELL, J. B., *The Devil. Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*, Ithaca N.Y., 1977; ID., *Satan. The early Christian Tradition*, Santa Barbara Calif., 1981, trad. ital., *Satana. Il diavolo e l'inferno tra il primo e il quinto secolo*, Milano, 1986; SCHNEWEIS, E., *Angels and Demons according to Lactantius*, Washington, 1944; WEY, H., *Die Funktionen der bösen Geister bei den griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts nach Christus*, Winterthur, 1957.

ANTICRISTUL ȘI MILENARISMELE

BOUSSET, W., *Der Antichristus in der Ueberlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirchen. Eine Beitrag zur Auslegung der Apokaliyse*, Göttingen, 1895, trad. engl., Londra, 1896; CHAUVIN, C., *Histoire de l'Antichrist d'après la Biblie et les Saints-Péres*, Paris, 1903; COHN, N., *I fanatici dell'Apocalisse*, trad. ital., Milano, 1976, ed. II; DUBY, G., *Anno Mille. Storia religiosa e psicologia collettiva*, Torino, 1977; FRIEDLÄNDER, M., *Der Antichrist in den vorchristlichen jüdischen Quellen*, Göttingen, 1901; HASENKAMP, G., *Das Spiel vom Antichrist*, Münster, 1933; PREUSS, H., *Die Vostellungen vom Antichrist im spätern Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik*, Leipzig, 1906; RATTON, I.L., *Antichrist: an historical Review*, Londra, 1917; RIGAUX, B., *L'Antichrist et l'opposition au Royaume Messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Grenoble-Paris, 1932; WANDENSTEIN, E., *Die eschatologische Ideengruppe: Antichrist, Weltsabbat, Weltende und Weltgericht*, Leipzig, 1896.

DEMONISMUL VRĂJITORESC

BAROJA, I.C., *Las Brujas y su mundo*, Madrid, 1961; BASCHWITZ, K., *Hexen und Hexenprozesse. Die Geschichte eines Massenwahns und seine Bekämpfung*, München, 1963; BATTISTI, G. we. E., *La civiltà delle streghe*, Milano, 1964; BONOMO, G., *Caccia alle streghe. La credenza nelle streghe dal secolo XIII al XIX, con particolare riferimento all'Italia*, Palermo, 1959; CABANÉS, docteur, *Le Sabbat a-t-il existé*?, Paris, 1935; DAHL, J., *Nachfrauen und Gestelweiber. Eine Naturgeschichte der Hexe*, Ebenhausen, 1960; FRANÇAIS, J., *L'Eglise et la Sorcellerie*, Paris, 1910; DAVIES, R. T., *Four Centuries of Witch Beliefs*, Londra, 1947; GARDNER, G. B., *Ursprung und Wirklichkeit der Hexen*, Weilheim, 1965; GINZBURG, C., *I Benandanti. Ricerche sulla stegoneria e sui culti agrari tra Cinquecento e Seiecento*, Torino, 1966; HANSEN, I., *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter*, München, 1960; ID., *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung*, Bonn, 1901; HOLLE, C., *A Mirror of witchcraft*, Londra, 1957; KORS, A.C., PETERS, E., *Witchcraft in Europe 1100-1700. A documentary History of Witchcraft*, Philadelphia, 1972; LEA, H. C. H., *Materials toward a History of Witchcraft*, ed. A.C. Howland, New York, 1939, 3 vol.; LEPROUX, M., *Médecine, magie et sorcellerie*, Paris, 1956; MAPLE, E., *The dark World of Witches*, Londra,

1962; L'ESTRANGE EWEN, H. C. H., *Witchraft und Demonianism*, Londra, 1933; MARWICK, M. G., *Sorcery in its Social Setting*, Manchester, 1965; MAYER, A., *Erdmutter und Hexe. Eine Untersuchung des Hexenglaubens und zur Vorgeschichte der Hexenprozess*, Monaco, 1936; MICHELET, J., *La Sorcière*, Paris, 1862; MONTER, E. W., *European Witchraft*, New York - Londra, 1969; MURRAY, M. A., *The Witch-cult in Western Europe*, Oxford, 1922, 1962 ed. II, 1960; PAULUS, N., *Hexenwahn und Hexenprozess vornehmlich in 16 Jahrhundert*, Fribourg, 1910; PEUCKERT, W. E., *Geheimkulte*, Heidelberg, 1951; PRATT, H. A., *The attitude of the Catholic Church towards the Witchcraft and the Allien practices of Sorcellery and Magic*, Washington, 1915; ROBBINS, R. H., *The Encyclopaedia of Witchcraft and Demonology*, Londra, 1959; SNELL, O., *Hexenprozess und Geissterstörung, Psychiatrische Untersuchungen*, München, 1891; SOLDAN, G. W., HEPPE, H., *Geschichte der Hexenprozesse*, reed. M. Bauer, München, 1912, 2 vol.; SUMMERS, M., *The History of Witchcraft and Demonology*, New York, 1956.

RELIGIILE POSEDĂRII

ARBMAN, E., *Ecstasy or relidious Trance*, ed. A. Hultkrantz, Uppsala, 1962-1970, 3 vol.; BALDUCCI, C., *Gli indemoniati*, Roma, 1959; ID., *La possessione diabolica*, Roma, 1982; BECHTEL, G., *Sorcellerie et Possession*, Paris, 1972; BOURGUIGNON, E., *Possession*, San Francisco, 1976; DE TONQUÉDEC, J., *Les maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques*, Paris, 1931; FIGGE, H. H., *Geisterkult, Besessenheit und Magie*, Fribourg, 1973; FREI, G., *Probleme der Parapsychologie. Die Welt der Parapsychologie Besessenheit. Exorzismus und Ekstase*, München, 1969; GAYRAL, L., *Les délires de possessions diabolique*, Paris, 1944; GÖRRES, J., (von), *Mystik, Magie und Dämonen*, München, 1927; HUXLEY, A., *The Devils of Loudun*, Londra, 1960, trad. ital. Milano, 1968; LEWIS, I. M., *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Londra, 1971, trad. ital. *Le religioni estatiche. Studio antropologico sulla possessione spiritica e sullo sciamanismo*, Roma, 1972; LHERMITTE, J., *Vrais et faux possédés*, Paris, 1956; MONFOUGA-NICOLAS, I., *Ambivalence et culte de possession*, Paris, 1972; NEVINS, J. L., *Demon possession and allied Themes*, Londra, 1897, reedt. Grand Rapids, 1968; OESTERREICH, T. K., *Possession: Demonical and Other among Primitive Races*, în *Antiquity, the Middle Ages and Modern*, New Hyde Park N.Y., 1966; PRINCE, R. (ed.), *Trance and possession States*, Montreal, 1968; RODEWYK, A., *Die dämonische Besessenheit in der Sicht des Rituale Romanum*, Aschaffenburg, 1963; ID., *Dämonische Besessenheit heute. Tatsachen und Deutung*, Aschaffenburg, 1970; ROUGER, G., *Musica e trance. I rapporti fra la musica e i fenomeni di possessione*, trad. ital., Torino, 1986; SCHOTT-BILMANN, F., *Corps et possession. Le vécu corporel des possédés face à la rationalité occidentale*, Paris, 1977; TACZAK, T., *Dämonische Besessenheit*, Münster i.W., 1903; VAN DAM, W. C., *Africa and Afro-America*, Leida, 1972; WILKER, D. P., *Unclean Spirits. Possession and Exorcism in France and England in the late Sixteenth and early Seventheeth Centuries*, Londra, 1981, trad. it., Torino, 1984; YVE-PLESSIS, A., *Essai d'une bibliographie française méthodique et raisonnée de la Sorcellerie et de la possession démonique*, Paris, 1900; ZUTT, J. (ed.), *Ergriffenheit und Besessenheit*, Berna, 1972.

EXORCISMUL

DESNOYERS, M., *Recherches sur la coutume d'exorciser et excommunier les insectes et autres animaux nuisibles à l'agriculture*, Paris, 1853; DÖLGER, F., *Der Exorzismus im altchristilichen Taufritual: Eine religionsgeschichtliche Studie*; Paderbon, 1909; ERNST, C.,

Teufelsaustreibung. Die Praxis der katholischen Kirche im 16. Um 17. Jahrhundert, Berna, 1972; EVANS, E. P., *The criminal Prosecution and capital Punishment of Animals*, Londra, 1906; FRANZ, A., *Die kirchlichen Benediktionen des Mittelalters*, Freiburg i.B., 1909, reed. Graz, 1960, 2 vol.: MAC CASLAND, s. v., *By the Finger of God. Demon and Exorcism in early Christianity in the light of modern views of Mental Illnes*, New York, 1950; PETROCCHI, M., *Esorcismo e magia dell'Italia del Cinquecento e Seicento*, Neapole, 1957; REICHARD, G. A., *The Compulsive Prayer*, New York, 1944.

POLEMICA ACTUALĂ CREȘTINĂ DESPRE DIAVOL

CRISTIANI, I., *Présence de Satan dans le monde moderne*, Paris, 1959; EHRARD, J. B., *Apologia del diavolo*, Bari, 1943; FRANZONI, G., *Il diavolo, mio fratello*, Soveria Mannelli, 1986; FROSSARD, A., *Les 36 preuves de l'éxistence du diable*, Paris, 1974; GORRESIO, V., *Il papa e il diavolo*, Milano, 1973; HAAG, H., *Abschied vom Teufel Theologische Meditationen*, Einsiedeln, 1973, ed. IV, trad. ital. Brescia, 1973; ID., *Teufelsglaube*, Tübingen, 1974, trad. ital. Milano, 1976; KELLY, H. A., *Towards the Death of Satan*, Londra, 1968, trad. ital. Milano, 1969; LINDSEQ, H., *Satan is alive and well on Planet Earth*, Grand Rapids, 1973; SONTAG, F., *The God of Evil. An Argument from the Existence of the Devil*, New York, 1970; VURMBRAN, R., *Mio caro diavolo. Ipotesi demonologiche su Marx e sul marxismo*, Roma, 1979.

SATANISMUL ÎN ACTUALITATE

AUHOFER, H., *Aberglaube und Hexenwahn heute. Aus der Unterwelt unserer Zivilisation*, Fribourg, 1960; BISHOP, G., *Witness to Evil*, Los Angeles, 1971; BOIS, J., *Le Satanisme et la Magie*, Paris, 1895; BRICAUD, J., *Huysmans et le Satanisme*, Paris, 1913; LYONS, A., *The Second Coming: Satanism in America*, New York, 1970; KRUSE, J., *Hexen unter uns? Magie und Zauberglauben in unserer Zeit*, Hamburg, 1951; SANDERS, E., *The Family. The Story of the Charles Manson's Dune Buggy Attak Battalion*, New York, 1971; SCHMIDT, PH., *Hexenglaube einst und heute*, Berlin, 1960m ed. II; SCHWAEBLE, R., *Le Satanisme flagellé: Satanistes contemporains, incubat, succubat, sadisme et satanisme*, Paris, 1912; SHELD, F. J., *Soundings in Satanism*, New York, 1972; STEPHENSEN, P. R., *The Legend of Alesteir Crowley*, Londra, 1930; SYMONDS, J., *The Great Beast. The Life of Aleister Crowley*, Londra, 1951; WAITE, A. E., *Devil-Workship in France*, Londra, 1896.

MESA NEAGRĂ

RHODES, H. T. F., *The Satanic Mass. A sociological and criminological Study*, Londra, 1954; SYLVIUS, J., *Messes noires. Satanistes et Lucifériens*, Paris, 1929; ZACHARIAS, G., *Satanskult und Schwarze Messe. Ein Beitrag zur Phänomenologie der Religion*, Wiesbaden, 1964.

CULTURILE POPULARE ȘI DEMONUL

COCCHIARA, G., *Il diavolo nella tradizione popolare italiana. Saggi e ricerche*, Palermo, 1945; DI SOLA, A. M., *Inchiesta sul diavolo*, Bari, 1978; GALLINI, C., *Il diavolo tra chiesa e popolo*, în Tradizioni sarde e miti d'oggi, Cagliari, 1977, pp. 61 ss.

INTERPRETAREA PSIHANALITICĂ A DIAVOLULUI

DUBAL, R., *La psychoanalyse du Diable*, Paris, 1953; FREUD, S., *Charakter und Analerotik*, 1908, trad. ital., *Opere*, ed. Boringhieri, vol. V; ID., *Eine Teufelsneurose im*

siebzehnten Jahrundert, 1923, *ibidem*, vol. IX; JONES, E., *Die Alptraum in seiner Beziehung zu gewissen Formen des mittelalterlichen Aberglaubens*, 1912, trad. ital., în *Psicoanalisi dell'incubo*, Roma, 1978; SILBERER, E., *Phantasie und Mythos*, in *Psycoanalytsches Jahrbuch*, 2, 1910.

DIAVOLUL ÎN ARTĂ

AA.VV., *Diables et diableries. La représentation du diable dans la gravure des XV^e et XVI^e siécles*, Geneva, 1977; CATELLI, E., *Il demoniaco nell'arte*, Milano, 1972; ERICH, O. A., *Die Darstellung des Teufels in der christlichen Kunst*, Berlin, 1931; HUGUES, R., *Heaven and Hell in Western Art*, New York, 1968; LEVRON, I., *Le diable dans l'art*, Paris, 1935; MICHEL, W., *Das satanismo nell'arte e nel mondo*, Florența, 1961, trad. ital.

DIAVOLUL ÎN LITERATURĂ

GRILLET, C., *Le diable dans la littérature au XIX^e siécle*, Paris, 1935; MILNER, M., *La diable dans la littérature française*, Paris, 1960, 2 vol. WIECK, H., *Die Teufel auf der mittelalteriche Mysterienbühne Frankreichs*, Marburg, 1887; RUDWIN, M. J., *Der Teufel in den deutschen geistleichen Spielen des Mittelalters und der Reformationszeit*, Göttingen, 1913, 2 vol.

ORIGINEA ȘI NATURA RĂULUI

AA.VV. *Das Böse*, Studien aus dem C. G. Jung Institut, XIII, 1961; BIANCHI, U., și alții, *Il bene e il male nelle religioni*, Fossano, 1970; BILLICSICH, F., *Das Problem des Uebels in die Philosophie des Abendlandes*, Berlin, 1936-1959, 3 vol.; BLASH, B. H., *Das Böse in Eiklang mit der Weltordnung*, Leipzig, 1827; BOWKER, I., *The Poblems of Suffering in Religions of the World*, Cambridge, 1970; CORNELLAN, C., *Why does evil exist? A philosophical Study of the contemporary presentation of the Question*, Hicksville, 1974; FITCH, W., *God and Evil. Studies in the mistery of Suffering and Pain*, Grand Rapids, 1967; GEACH, P. T., *Providence and Evil*, Cambridge, 1977; GRIFFIN, D. R., *God, Power and Evil*, Philadelphia, 1976; HICK, I., *Evil and the God of Love*, New York, 1966; MARITAIN, I., *Dieu et la permission du mal*, Paris, 1964, ed. III, trad. ital. Brescia, 1977; MENSCHING, G., *Gut und Böse im Glauben der Völker*, Leipzig, 1941, Stuttgart, 1950, ed. II; SERTILLANGES, A. D., *Le problème du mal*, Paris, 1948-1951, 2 vol.; RICOEUR, P., *La symbolique du mal*, Paris, 1960; VERNEAUX, R., *Problèmes et mystères du mal*, Paris, 1961; YOUNG, I., *Evil and God*, Londra, 1956.

TEME DUALISTE

BIANCHI, U., *Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico*, Roma, 1958; JENSEN, S. S., *Dualism and Demonology: The function of Demonology in Pythagorean and Platonic Thought*, Copenhaga, 1966; KELLY, B. I., *God, Man and Satan*, Westminster, 1950; MANSELLI, R., *L'eresia del male*, Neapole, 1963; PETREMENT, S., *Le Dualisme dans l'histoire de la philosophie et les religions*, Paris, 1946; ID., *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, Paris, 1947; STEURMANN, W., *The divine Destroyer. A Theology of good and evil*, Philadelphia, 1967; VON DER OSTEN-SACKEN, P., *Gott und Belial. Traditionsgeschichtliche Untersuchung zum Dualismus in den Texten aus Qumran*, Berlin, 1968.

SPIRITE, DEMONI, FIINȚE MALEFICE ÎN IRAN

CHRISTENSEN, A., *Essai sur la démonologie iranienne*, Copenhaga, 1941; DARMESTETER, J., *Ormazd et Ahriman. Leurs origines et leur histoire*, Paris, 1877, reed. 1970; DUCHESNE GUILLEMIN, I., *Ormazd et Ahriman. L'aventure dualiste dans l'antiquité*, Paris, 1953; MOLÉ, M., *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien. Le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne*, Paris, 1963; THIESME, P., *Mitra und Aryaman*, New Haven, 1958; WIDENGREN, G., *Ormazd et Ahriman*, Paris, 1953; ID., *Iranische Geisteswelt*, Baden-Baden, 1961.

MANDEII

CERLITTI, M. V., *Dualismo e ambiguità. Creatori e creazione nella dottrina mandea sul cosmo*, Roma, 1981; DROWER STEVENS, E. S., *The Mandaeans of Iran: their Cults, Custom, Magic, Legends and Folklore*, Oxford, 1937, reed. Leida, 1962; FURLANI, G., *I nomi delle classi dei demoni presso i Mandei*, RANL, 1954, PP. 389-435; KRAHLING, C.H., *The Mandaic Got Ptahil*, JAOS, 1933, pp. 152-165; RUDOLPH, K., *Theogonie, Kosmogonie und Anthropologie in den mandaischen Schriften*, Göttingen, 1965.

MANICHEISMUL

RUNCIMAN, S., *Le manichèisme médiévale. L'hérésie dualiste dans le Christianisme*, Paris, 1949, trad. din engl.

LUMEA MESOPOTAMIANĂ

AA.VV., *Archeologia dell'Inferno, L'Aldilà nel mondo antico vicino-orientale e classico*, Verona, 1987 (conține și studii despre lumea greco-romană, despre etrusci, despre creștinism și iudaism); CONTENAU, G., *Le magie chez les Assyriens et Babyloniens*, Paris, 1947; EBELING, E., *Lamashtu, Pazuzu und andere Dämonen*, MAOG, XIV, 2; id., *Dämonen*, RLA, II; 106 ss.; FALKENSTEIN, A., *Die Haupttypen der sumerischen Beschwörung*, Leipzig, 1931; FOSSEY, C., *La magie assyrienne*, Paris, 1902; FRANCK, C., *Lamastu, Pazuzu und andere Dämonen*, Leipzig, 1941, reed. 1971; KING. L. W., *Babylonian Magic and Sorcery, being «The Prayers of Lifting of the Hand»*, Londra, 1896; THOMPSON, R. C., *The Devils and Evil Spirits of Babylonia*, Londra, 1903-1904, 2 vol.; VAN PROOSDIJ, A. A., *Babylonian Magic and Sorcery*, Leida, 1952; WEBER, O., *Dämonenbeschwörung bei den Babylonern und Assyern*, Leipzig, 1906.

EGIPT

BUDGE, E. A. W., *The Egyptian Heaven and Hell*, Londra, 1889; ID., *Egyptian Magic*, Londra, 1901; trad. ital., *Magia egizia*, Roma, 1980; HORNUNG, E., *Altägyptische Höllenvorstellungen*, Berlin, 1968; KEES, H., *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Aegypter*, Leipzig, 1926, Berlin, 1956, II. Ed.; LEXA, F., *La magie dans l'Egypte antique de l'Ancient Empire jusqu'a l'époque copte*, Paris, 1925, 3 vol., ROEDER, G., *Die ägyptische Religion in Texten und Bildern, IV: Ausklang der ägyptischen Religion mit Reformation, Zauberei und Jenseitsglauben*, Zürich, 1961.

INDIA

CALAND, A., *Altindisches Zauberritual. Probe einer Uebersetzung der wichtigsten Theile des Kauçika Sutra*, Amsterdam, 1900; ID., *Altindische Zauberei*, Amsterdam, 1908, reed. Wiesbaden, 1968; HENRY, V., *La magie dans l'Inde antique*, Paris, ed. II, 1909.

TIBET

DE NEBESKY-WOJKOVITZ, R., *Oracles and Demons of Tibet, The Cult and Iconography of Tibet Protective Deities*, Londra, 1956; SIERKSMA, F., *Tibet's Terrifying Deities. Sex and aggresion in religious Acculturation*, Haga, 1966.

IUDAISMUL TÂRZIU

BLAU, M., *Das altjüdische Zauberwesen*, Strasbourg, 1898; BÖLD, W., *Die antidemonischen Abwahrmächte in der Theologie des Spätjudentums*, Bonn, 1938; GASTLER, M., *Studies and Texts in Folklore, Magic, Medieval Romance, Hebrew Apocrypha and Samaritan Archeology*, Londra, 1925-1928, 3 vol.; TRACHTENBURG, J., *Jewish Magic and Superstition*, New York, 1939, reed. Cleveland-Philadelphia, 1961; ID., *The Devil and the Jews. The medieval Conception of the Jews and its relation to modern Antisemitism*, New Haven, 1944.

GERMANII

NECKEL, G., *Wahlall. Studien über germanischen Jenseitsglauben*, Dortmund, 1931; NOTH, E., *Weltanfang und Weltende in der deutsche Volkssage*, Frankfurt a.M., 1932; OLRIK, A., *Ragnarok. Die Sage vom Weltuntergang*, Berlin, 1922.

LUMEA CLASICĂ

DIETERICH, A., *Nekyia*, Leipzig, 1893; DOODS, E. R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles, 1951, trad. ital. Florența, 1959; JACOBSEN, I. P., *Les Manes*, Paris, 1924, 3 vol., trad. franc.; JOBBÉ-DUVAL, E., *Les Morts malfaisants, Larvae, Lemures, d'après le droit et les croyances populaires des Romains*, Paris, 1924; PASCAL, C., *Le credenze d'oltretomba nelle opere letterarie dell'antichità classica*, Catania, 1912, Torino, 1923, ed. II, 2 vol.; PEARSON, A. C., *Demons and Spirits (Greeks)*, ERE, IV, 590-594; PREISEDANZ, K., *Papyri graecae magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, 1928-1931, 2 vol.; RADERMACHER, L., *Das Jenseits im Mythos der Hellenen*, Bonn, 1903; ROGER, J., *Aidos kynee*, Graz, 1924; RHODE, E., *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg i.B., 1890-1894, 2 vol., 1925, ed. XI, trad. ital., Bari, 1914-1916; SCHÖMANN, G. F., *De diis manibus, laribus et geniis*, Greifswald, 1840; SOURY, G., *La demonologie de Plutarque. Essai sur les idées religieuses et les mythes d'un platonicien éclectique*, Paris, 1942; TAMBORNINO, J., *De antiquorum daemonismo*, Giessen, 1909.

ETRUSCII

ALBIZZATI, C., *Qualche nota sui démoni etruschi*, ATTI Pont, Accademia Archeol., 1922, pp. 233 ss.; ANZIANI, D., *Démonologie étrusque*, MEFR, 30, 1910, 257-277; DE RUYT, F., *Charum, démon étrusque de la mort*, Etudes de Philol., d'Archeol. et d'Hist. anciennes. Inst. Belgique, Roma, I, Bruxelles, 1934; DUCATI, P., *Osservazioni di demonologia etrusca*, RANI, cl. Scienze Morali, 1915, 515 ss.; PASQUALI, G., *Acheruns-Acheruntis*, Studi Etruschi, I, 515, ss.; WASER, O., *Charon, Charun, Charos*, Berlin, 1898.

ISLAMUL

AL-SALEH KHAIRAT, *Dei profeti e geni della mitologia araba*, Milano, 1985; EICKMANN, W., *Die Engelologie und Dämonologie des Korans*, New York-Leipzig, 1908; EISCHER, P. A., *Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran*, Leipzig, 1928; KRISS, R., KRISS-HEINRICH, H., *Volksglaube im Bereich des Islam*, Wiesbaden, 1960-1962, 2 vol.; ZBINDEN, E., *Die Djin des Islams und der altorientalische Geisterglaube*, Berna-Stuttgart, 1953.



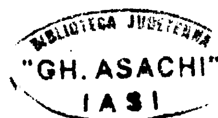
Indice



Gravură germană de J. Praetorius (1669), reprezentând o scenă de Sabat.

Indice

Cuprins


"GH. ASACHI"
IAȘI

Lucrare cu un profil inedit, *Diavolul este* o istorie universală a forțelor demonice, cele care, asemeni oricărui produs al imaginarului colectiv, şi-au aflat un loc în istorie şi natură sau au pus stăpânire pe trupul omului, atentând în acelaşi timp la spiritualitatea acestuia.

Personaj obişnuit al poveştii ființei umane, diavolul îşi dezvăluie originile în numeroase scrieri vechi sumeriene, asiro-babiloniene şi ebraice, devenind o prezență intensă în documentele evanghelice, în perioada de glorie a vrăjitoriei şi sfârşind, astăzi, prin a fi adulat în ideologia satanismelor şi a mişcărilor demonice.

Dar prezența demonică nu este doar apanajul unor deliruri îndepărtate, al unor stratificări arhaice sau al unor universuri mitologice stinse: chiar şi în zilele noastre, invocarea ei devine amenințătoare.

Cu deosebire în acest context, cartea lui Alfonso M. di Nola se doreşte o retrospectivă şi o conştientizare istorică, într-o perioadă în care, din nou, reacția cea mai comodă ar reprezenta-o respingerea oricăror explicații, interpretări sau atestări documentare.

149.000 lei.